







Stimmen der Zeit

Stimmen der Zeit

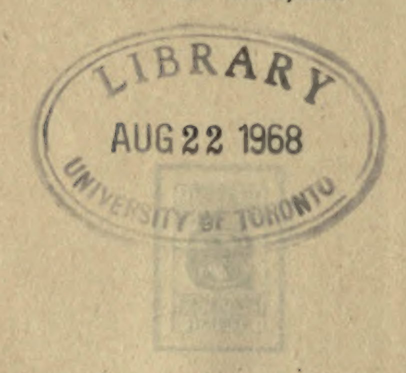
Katholische Monatschrift für das Geistesleben der Gegenwart

101. Band





Freiburg im Breisgau 1921
Herder & Co. G.m.b.H. Verlagsbuchhandlung
Berlin, Karlsruhe, Köln, München, Wien, London, St. Louis Mo.





Buchdruckerei von Herder & Co. G.m.b.H. in Freiburg

Inhalt des einhundertundersten Bandes.

Abhandlungen.

Umschau.

Verzeichnis der besprochenen Schriften.

Ein großer Schulmann und echter Studentenvater.

Zur vierhundertsten Wiederkehr des Geburtstages des seligen Petrus Canisius.

Nachdem im verflossenen Jahre Italien und Frankreich ihre glänzenden Heiligsprechungsfeiern geschaut haben, hat sich bei uns deutschen Katholiken das Sehnen gemehrt, auch in den Kranz unserer deutschen Heiligen neue Himmelsblumen eingeflochten zu sehen. Man betet gegenwärtig in Deutschland, besonders in Klöstern und andern geistlichen Häusern, viel für die Heiligsprechung des Mannes, der sich den Ehrennamen eines zweiten Apostels der Deutschen erworben hat, des seligen Petrus Canisius. Am 8. Mai dieses Jahres werden 400 Jahre voll sein, seitdem Canisius in der ehemaligen deutschen Reichsstadt Nymwegen als Sohn des Bürgermeisters Jakob Kanees das Licht der Welt erblickt hat. Diesem Gedächtnistag seien die nachfolgenden Zeilen gewidmet.

Man hat Canisius schon des öfteren gefeiert als den mächtigen Prediger, den geistvollen Schriftsteller, den Vertrauensmann der Päpste und der Fürsten, den erleuchteten Lehrer des geistlichen Lebens. Jetzt, da die Schulfrage sozusagen in allen Ecken und Enden brennt, ist es an der Zeit, uns daran zu erinnern, daß Canisius auch ein Schulmann im schönsten Sinn des Wortes war, ein echter, großer Vater der studierenden Jugend.

Deutschland bedurfte damals solcher Männer gar dringend. Das Wiedererwachen des Sinnes für das klassische Altertum und die Entdeckung neuer Welten hatten Europa mit ungeahnten Schätzen geistiger und wirtschaftlicher Art bereichert. Aber gerade für unser Land war auf den großen Gewinn ein noch viel größerer Verlust gefolgt. Durch das Neuheidentum humanistischer Gelehrten, durch die zahllosen Irrlehren, die im Namen eines gereinigten Christentums verkündet wurden, durch die Einfälle der Türken und vielerlei andere Kriege und Bürgerzwiste, durch allerlei schwere Ärgernisse war in Millionen von Herzen der Glaube erschüttert und die Liebe ertötet worden. Die Freiheit des Geistes hatte sich in Freiheit des Fleisches verkehrt. Deutsche Treue und deutsche Ehre schwanden dahin.

Volk und Fürsten verarmten. So konnte es nicht weitergehen. An die Stelle des alten Deutschland mußte ein neues treten. Es mußte ein Born entspringen, der seine erquickenden und befruchtenden Wasser über die dürren Fluren ergoß. Die größte, ja fast die einzige Hoffnung beruhte auf der Jugend. Sie verlangte nach Männern, die es verstanden, das kommende Geschlecht auf die rechten Bahnen zu leiten.

Wie wichtig dieses Erzieheramt sei, das mußte der junge Peter Canisius an sich selbst erfahren. Der vielbeschäftigte, mit Kindern reich gesegnete Nymweger Bürgermeister vertraute ihn einem Jugendheim der Stadt an[1]. Doch da fehlte es an Leitung und Aufsicht. „Böse Gesellen", so erzählt Canisius in den „Bekenntnissen", die er als reifer Mann niederschrieb, „trieben dort ihr Unwesen und rühmten sich ihrer Schlechtigkeit. Ich sündigte der Kameraden wegen, und sie meinetwegen. Ich würde mich jetzt schämen, das offen einzugestehen, was zu tun ich mich damals nicht geschämt habe." Dann seufzt er: „Mir tun die guten jungen Leute unserer Tage so bitter leid. Sie scheinen keine schlimmeren Feinde zu haben als ihre Eltern, Erzieher, Verwandten und andern Freunde. So schlecht werden sie erzogen. Man legt ihnen tausend Schlingen. Selbst töricht und blind, werden sie von törichten und blinden Führern in den Abgrund gestoßen."

Es war eine besonders gnädige Fügung Gottes, daß Peter diesen Fallstricken entkam, bevor er das Unglück hatte, in eine gröbere Fleischessünde zu fallen. Dreizehnjährig kam er zur Fortsetzung seiner Studien nach Köln an das Montaner-Gymnasium, das der dortigen Hochschule eingegliedert war. Kost und Wohnung erhielt er im Hause eines Stiftsherrn von St. Gereon. Da traf er nun einen Mann, der für ihn das Muster eines Erziehers, ein zweiter Schutzengel wurde. Es war der gelehrte und heiligmäßige niederländische Priester Nikolaus vom Esch. „Preise, meine Seele, den Herrn", so heißt es in den „Bekenntnissen", „und gedenke fleißig all des Guten, das er dir erwiesen hat! Er gab mir diesen Lehrer der Frömmigkeit, diesen täglichen Mahner. Dem war es nicht um meine Habe zu tun; er suchte nur mich und das Heil meiner Seele. Unter seiner Leitung begann ich, mir selbst zu mißfallen, um dir, o Gott, mehr wohlzugefallen. Auf sein Wort hin brach ich mein Ungestüm, dämpfte ich die Glut meiner jugendlichen Leidenschaften. Fortwährend war dieser Mann um mich besorgt. Er betete, er weinte, er segnete, er warnte, er drängte." Das und viel mehr berichtet Canisius von ihm. Er bittet dabei Gott, er möge doch der Jugend viele edle, fromme Lehrer schenken, „die durch Wort und Beispiel ihre Schüler dazu bringen, daß sie eine sittliche Verfehlung mehr verabscheuen und meiden als einen Verstoß gegen die Sprachregeln oder einen schiefen Ausdruck in einem Aufsatze".

[1] Der Raum gestattet mir nicht, nähere Quellenangaben zu machen. Das meiste entnahm ich aus meinem Quellenwerke: Beati Petri Canisii Epistulae et Acta (bis jetzt sechs Bände, Freiburg i. B. 1896—1913). Manches andere stammt aus meinem „Petrus Canisius", Freiburg i. B. 1917; wieder anderes aus ungedruckten Stücken.

Durch Esch erlangte der Nymweger Student Zutritt zu der Kölner Kartause. Hier paarte sich wissenschaftliche Regsamkeit mit inniger Frömmigkeit. Nicht zufrieden, sich selbst zu heiligen, suchten die Mönche durch Herausgabe zahlreicher gediegener Schriften den Seelen der Mitmenschen zu nützen. Canisius folgte ihrem Beispiele. Kaum 22 Jahre alt, besorgte er eine Gesamtausgabe der deutschen Schriften des mittelalterlichen Gottesgelehrten Johannes Tauler. Ihr folgten in lateinischer Sprache die Werke der Kirchenväter Cyrill von Alexandrien und Leo des Großen. Auch das lebendige Wort wußte Canisius in den Dienst des Seeleneifers zu stellen. Haus- und Studiengenosse war ihm der Lübecker Goldschmiedssohn Lorenz Surius. Er hatte zu Frankfurt a. d. Oder allerlei unkatholische Grundsätze eingesogen. „Durch mich“, so konnte sich Petrus Canisius später rühmen, „ist er wieder ein katholischer Christ geworden.“ Die beiden wurden Herzensfreunde. Aus Peters noch vorhandenen Studienheften sieht man, daß Surius ihm oft Schreiberdienste geleistet hat. Er ist bekanntlich zu Köln Kartäuser geworden und hat sich um die Welt unsterbliche Verdienste erworben durch seine Zeitgeschichte, seine Ausgaben der Beschlüsse der Kirchenversammlungen und der Heiligenleben und durch viele andere Schriften.

Bald kam der junge Niederländer auch in Berührung mit den Männern, die zu Köln den Widerstand gegen den vom katholischen Glauben abgefallenen Erzbischof Hermann von Wied leiteten. Geistlichkeit und Hochschule beschlossen, den Kaiser zu Hilfe zu rufen. Zu dieser Sendung wurde trotz seiner Jugendlichkeit unser Canisius ausersehen. Er war bei Karl V. erst zu Köln, dann zu Nymwegen, endlich zu Ulm. Seine Vorstellungen machten Eindruck. Köln blieb der katholischen Kirche erhalten.

Petrus Canisius hatte zu jener Zeit bereits einen Schritt getan, der für sein ganzes Leben entscheidend war. Er war Jesuit geworden. Von Anfang an hat die Gesellschaft Jesu die Erziehung der Jugend als eine ihrer Hauptaufgaben betrachtet. Bei deren Lösung nahm sie sich den Grundsatz ihres Stifters zur Richtschnur: „Das Gute ist um so größer, je allgemeiner es ist.“ Der gemeine Mann ist oft auf enge Kreise beschränkt. Der Fürst dagegen, der Priester, der Richter, der Arzt kann durch sein Ansehen und seinen Einfluß ein Leuchtturm werden, der sein Licht weithin erstrahlen läßt. Darum wandte sich der Orden mit Vorliebe der studierenden Jugend zu. Kaum war Canisius, dem Ruf des hl. Ignatius folgend, von Köln nach Rom übersiedelt, so schrieb er schon an seinen Löwener Freund Adrian Adriani: Er möge doch aufhören, auf die geistliche Förderung von Jungfrauen und Witwen sich zu beschränken. An die Studenten solle er herantreten. Die solle er dazu vermögen, daß sie gern von Religion reden hörten, bei ihren Studien sich höhere, übernatürliche Ziele steckten, jede Woche beichteten und den Leib des Herrn empfingen.

In einem andern, an den gleichen Adrian Adriani und an Leonhard Kessel gerichteten römischen Briefe beschwor er die beiden, sich mit allem Ernste auf die Studentenseelsorge zu werfen. „Einer einzigen Seele", schrieb er, „nützen und recht für sie sorgen zu können, ist mehr wert, als die ganze Welt zu besitzen."

Um diese Zeit entschloß sich Ignatius, zu Messina in Sizilien eine Anstalt zu eröffnen. Unter ihren Bahnbrechern begegnet uns Petrus Canisius. Er lehrte die Beredsamkeit. Stets schwebte ihm dabei der Wahlspruch der Gesellschaft Jesu vor Augen: „Nicht bloß unterrichten, sondern auch erziehen; ja erziehen vor allem!" Als das beste Erziehungsmittel, so meldete er den Kölner Ordensgenossen, erweist sich hier die häufige Beicht. „Alle, selbst die kleinsten Schüler beichten wenigstens jeden Monat. Die Christenlehre wird ihnen jede Woche erklärt."

Die Tätigkeit in Messina war übrigens für den Sohn des Nordens nur eine kurze Vorstufe zu seinem Wirken in Deutschland: auf dem Wege dahin erhielt er zu Rom den Segen des Mannes, der als der erste der großen Reformpäpste die Erneuerung des gesamten kirchlichen Lebens und besonders des Schulwesens angebahnt hat, des Papstes Paul III. Mehr noch! In der Peterskirche ward ihm die Erleuchtung, daß die Apostelfürsten jenen Segen bekräftigten und ihn zu einem Apostel für Deutschland bestimmten. In wundersamem Schauen und geheimnisvoller Entzückung durfte er aus dem geöffneten Erlöserherzen Wasser des Heiles trinken. Als er vor Ignatius die feierlichen Ordensgelübde ablegte, versprach ihm die Himmelskönigin, der er bald in den Marianischen Kongregationen so viele Schützlinge zuführen sollte, ihren mütterlichen Schutz. So ausgerüstet, zog er über die Alpen, nachdem er zuvor noch in der weltberühmten Musenstadt Bologna durch Kardinal del Monte, den späteren Papst Julius III., die theologische Doktorwürde erhalten hatte.

Zunächst wurde Canisius als Lehrer der heiligen Wissenschaften der Ingolstädter Hochschule zugeteilt. Sie umschloß dem allgemeinen Brauche gemäß auch jene Mittelschule, die wir jetzt von der Hochschule trennen und als Gymnasium bezeichnen. Die Anstalt krankte in nicht geringem Maße an jenem Elend, das fast alle deutschen Hochschulen jener Zeit bedrückte. Wohl blühte bei ihnen noch in stiller Verborgenheit manche edle Blume; im großen und ganzen boten sie jedoch das Bild eines Feldes voll Disteln und Dornen. Die Gelehrsamkeit sei nichts wert, hatten manche Religionsneuerer gebieterisch verkündet. Den jungen Leuten gebrach es an Vorbildung. Im Schulbetrieb herrschte weder Ordnung noch Fleiß. Es

war ein wüstes Zechen, Raufen, Huren, Schuldenmachen. „Wir läuten", schrieb ein Ordensbruder des Seligen aus Ingolstadt, „jeden Morgen mit zwei Glocken zu der Messe, die in unserer Kapelle gelesen wird; aber kaum zwei oder drei Studenten stellen sich ein." Daß ein Student dem Priester zur Messe diente, galt als Schmach. Man scheute sich selbst in der Kirche niederzuknien. Mancher erwies einer Weibsperson, die ihm auf der Straße begegnete, mehr Ehre als dem Priester, der das heiligste Sakrament zu einem Kranken trug. „Hier gilt es", schrieb Canisius mit Anspielung auf ein biblisches Ereignis, „Steine in Brot zu verwandeln." Er verzagte nicht. Vor allem suchte er sich durch seine wissenschaftlichen Leistungen Ansehen zu verschaffen. Der bayrische Kanzler Leonhard von Eck, der mit einigen Begleitern in seinem Hörsaal erschien, war von seiner Lehrweise entzückt. Johannes Paürle, Lehrer der Arzneikunde und zugleich Vermögensverwalter der Hochschule, versicherte dem Herzog Albrecht V., des Canisius und seiner zwei Ordensgenossen Vorlesungen stünden denen nicht nach, die einst der hochgefeierte Doktor Johannes Eck, Luthers großer Widerpart, gehalten hatte. Canisius wurde zum Rektor gewählt. Die amtlichen Aufzeichnungen lassen uns erkennen, wie er es verstand, väterlich ernst und doch wieder mütterlich mild zu mahnen, aufzumuntern, zu warnen, zu strafen. Er versäumte auch nicht, von groben Vergehungen die Eltern der Frevler brieflich in Kenntnis zu setzen und sie zur Mitarbeit an deren Besserung aufzufordern. Es wird berichtet, während der Amtsführung dieses Rektors habe sich die Studentenschaft ehrbarer betragen als sonst; selbst in der Faschingszeit habe sie sich schwererer Ausschreitungen enthalten. Den obersten Schulbehörden machte Canisius damals und auch noch später mancherlei Vorschläge zur Besserung der Zustände. Er wollte, um von anderem zu schweigen, Abkürzung der unmäßig langen Ferien, größere Strenge bei den Prüfungen, Einschränkung des sinnlosen Aufwandes bei den Doktorschmäusen, strenge Maßregeln gegen die Einschleppung gefährlicher Schriften. Mancher Schaden wurde wirklich bald geheilt. Der Wagen war in das rechte Geleise gebracht. Andere führten das Werk weiter, besonders die Männer des 1556 von Canisius begonnenen Jesuitenkollegs. Er mahnte sie noch in dem Abschiedsbrief, den er um 1596 als sterbender Greis nach Ingolstadt sandte, „nichts zu unterlassen, was zur Förderung der Hochschule dienen könnte". Ingolstadt entwickelte sich in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts zu einer Hochburg echten Wissens und christlichen Lebens.

Von der Ingolstädter Hochschule wurde Canisius auf päpstliche Weisung an die von Wien versetzt. Hier hatte er einen Mißbrauch in der Lehrweise abzustellen, und zwar so, daß er mit der Besserung bei sich selber anfing. Es war Sitte, den Lehrstoff über die Maßen breit zu behandeln. Nicht fertig werden, sah man als gelehrt an. So verwandte auch Canisius vier bis fünf Monate auf die Einleitung zu den Korintherbriefen des hl. Paulus und zwei Jahre auf die Erklärung von etwa elf Kapiteln des Römerbriefes. Da schritt Ignatius ein. Er befahl dem Rektor des Kollegs, zu bestimmen, in wieviel Vorlesungen ein Brief restlos erklärt sein müsse. Zur Hebung der tief gesunkenen Anstalt zog der edle König Ferdinand I. neben andern tüchtigen Schulmännern auch unsern Canisius heran. Vorerst wurde wenigstens das eine erreicht, daß die Regierung der Verbreitung glaubensfeindlicher und sittenloser Schriften einen Riegel vorschob. Eine Zeitlang sehen wir auch Canisius auf das Zusammenleben mit seinen Wiener Ordensbrüdern verzichten und im „Erzherzoglichen Colleg", dem Sammelpunkte der jüngeren Lehrer der Philosophie, um die Weckung eines besseren Geistes sich bemühen. Als Provinzial verschaffte er den Wiener Jesuiten feste Lehrstühle an der Hochschule und dem dortigen Kollegium einen Einfluß, der der gesamten akademischen Jugend zum Heile gereichte.

Ähnliches geschah zu Prag. Die ehedem so vielbesuchte und glanzvolle karolinische Hochschule war zu einem ohnmächtigen Schatten geworden. Canisius ersetzte sie durch das von ihm gegründete Kollegium, das mit der Zeit zum Rang einer Hochschule aufstieg.

Gleichfalls fand er Gelegenheit, der Mutter seines Wissens, der Hochschule von Köln, sich dankbar zu erweisen. Als Abgesandter des Papstes Pius IV. legte er dem Kölner Stadtrat dringend ans Herz, er solle die Lehrstellen nur Männern verleihen, die das Können und das Wollen besäßen, ihrem Amte alle Ehre zu machen; kein im Glauben Anrüchiger dürfe zugelassen werden; die traurig darniederliegenden Studien seien mit allem Ernst emporzubringen.

Ein liebendes Andenken schuldet ferner dem seligen Canisius die Hochschule von Freiburg i. Br. Als ihn 1558 sein Weg durch diese Stadt führte, versäumte er nicht, der Hauptzierde der dortigen Gelehrtenwelt, dem gefeierten Sprachforscher und lorbeergekrönten Dichter Heinrich Loriti Glarean, seine Verehrung zu bezeigen. Die Lehrer ihrerseits trugen ihm vertrauensvoll verschiedene Wünsche vor, und er übernahm es mit Freuden,

deren Erfüllung bei König Ferdinand I. zu befürworten. Als er mehrere Jahre darnach hörte, Freiburg habe nur mehr einige Hundert Studenten, ließ er durch Kardinal Morone, der eben als päpstlicher Legat in Deutschland weilte, dem Landesherrn des Breisgaues, Erzherzog Ferdinand II., Vorstellungen machen und das Versprechen der Abhilfe erwirken.

Weitaus die größten Verdienste um das Hochschulwesen erwarb sich Canisius zu Dillingen, dem Fürstensitz der Bischöfe von Augsburg. Kardinal Otto Truchseß von Waldburg hatte hier eine Hochschule samt einem Seminar errichtet und Lehrern aus der Welt- und Ordensgeistlichkeit übergeben. Als er aber die Gesellschaft Jesu näher kennengelernt hatte, bestürmte er den Provinzial Canisius mit Bitten, er möge zu Dillingen ein Kollegium gründen, das die gesamte Leitung der Anstalt übernehme. Canisius schreckte davor zurück. Denn der Kardinal war außerstande, dauernde Einkünfte zu geben, und das Augsburger Domkapitel war mit dem Vorgehen seines Bischofs durchaus nicht einverstanden. Doch schließlich siegte bei dem Seligen seine Liebe zur Jugend über alle Bedenken. Von ihm ermuntert und nach Kräften unterstützt, fristete das Dillinger Universitäts-Kollegium jahrzehntelang ein entbehrungsreiches, unsicheres Dasein, bis es im folgenden Jahrhundert einer von Ottos Nachfolgern auf festen Boden stellte. Der Lohn für diese Opfer blieb nicht aus. Nach Dillingen sandte der schwäbische Adel seine Söhne. Hier ließen die Klöster die besten ihrer jungen Mönche ausbilden. Herzog Albrecht von Bayern anerkannte öffentlich die Lernbegierde und die Sittenreinheit, die er hier gewahrte. Bischöfe, Äbte, Staatsmänner gingen in stattlicher Anzahl aus dieser Werkstätte katholischer Geistesarbeit hervor. Unermeßlicher Segen ergoß sich aus ihr über das südliche Deutschland und über die Schweiz.

Deutschlands Hochschulen würdigten diese Wohltaten. Zu Ingolstadt erzählte sie eine große lateinische Inschrift an einer Wand des theologischen Hörsaales. Johannes Engerd, der Geschichtschreiber der Hochschule, pries im Jahre 1581 des Canisius staunenswerte Belesenheit und mächtige Rednergabe; er sei, sagte er, ein trefflicher Philosoph, tiefer Theolog, heiliger Mann. Die Wiener Hochschule nannte ihn unter ihren Berühmtheiten in dem lateinischen Loblied, das sie bis in das 18. Jahrhundert hinein jährlich um Allerheiligen im Stephansdom beim Seelengottesdienst für ihre verstorbenen Lehrer und Schüler singen ließ. Gleich Ingolstadt und Wien baten auch die Hochschulen von Köln und Prag den Papst um seine Seligsprechung.

Außer den mit den Hochschulen vereinigten Mittelschulen bestanden im Mittelalter noch zahlreiche gesonderte Gymnasien und Lateinschulen. Zur Zeit der Glaubensspaltung aber verschwanden gar manche von ihnen in den Stürmen des Bauernkrieges und der Kirchenplünderungen. Andere siechten kraftlos dahin, weil sich niemand fand, der unbemittelten Knaben Kost, Kleidung und Wohnung geben mochte. Wieder andere waren in den Händen von Feinden der Kirche. Suchte doch sogar zu München unter den Augen des streng katholischen Herzogs Albrecht V. der angesehenste Lehrer der „Poetenschule" in die jugendlichen Herzen den Giftsamen grundverkehrter Anschauungen zu streuen. Canisius sagte sich: „Da tut Hilfe not. Wir müssen gebildete Katholiken haben, müssen sie in großer Zahl haben; sonst sind wir verloren." Sollten denn die katholischen Eltern in Ermangelung katholischer Schulen ihre Söhne in nichtkatholische Schulen schicken und sie so vom Glauben abwendig machen lassen? Konnten treue Katholiken ruhig zusehen, wie ihre Kirche durch das überlegene Schulwesen der Gegner in den Schatten gestellt wurde? Der von Canisius errichteten Gymnasien von Ingolstadt, Dillingen, Prag ist bereits gedacht worden. Er hat auch solche geschaffen zu München, Innsbruck, Hall in Tirol, Freiburg in der Schweiz. Teilweise verdanken ihm ihr Dasein die Kollegien von Köln, Würzburg, Augsburg. Der Gründung gingen öfter lange und mühsame Verhandlungen mit der Landesregierung voraus; bestand ja der Provinzial darauf, die Anstalten müßten derart ausgestattet sein, daß der Unterricht unentgeltlich erteilt werden könnte. Zur Übernahme des Münchener Kollegs wurde er durch höhere Einsprechungen angespornt, die dem Unternehmen den Schutz Gottes und reichliches Gedeihen verhießen. Vom Freiburger Kollegium weissagte kein Geringerer als der hl. Karl Borromäus, es werde dem Lande große Wohlfahrt bringen.

Eifrig war der Provinzial Canisius bedacht, für seine Schulen erprobte Lehrkräfte zu gewinnen. Es war nicht leicht, ihn zufriedenzustellen. Der Ordensgeneral Franz Borjia schrieb ihm einmal: „Für keine Provinz unserer Gesellschaft tun wir in dieser Richtung so viel wie für die Ihrige. Zuweilen gewinnt es den Anschein, als ob wir ausschließlich für diese zu sorgen hätten." Und der Ordenssekretär Polanco bemerkte etwas schelmisch dazu: „Sie bekommen so viel Fleisch. Da müssen Sie doch auch einige Knochen mit in den Kauf nehmen." Wieviel an tüchtigen Schulbüchern gelegen sei, wußte der Nymweger Schulmann gar wohl.

Wiederholt und angelegentlich erkundigte er sich nach solchen bei auswärtigen Freunden. Er selbst steuerte bei. Sein französischer Ordensbruder Hannibal Coudret hatte eine gute lateinische Sprachlehre verfaßt. Canisius arbeitete sie für deutsche Verhältnisse um. Sie wurde 1556 zu Ingolstadt und dann noch öfter gedruckt. Welch glücklicher Wurf des Canisius Schulausgabe der Briefe des christlichen Cicero, des hl. Hieronymus, war, zeigen die mehr als 40 Auflagen, die sie erlebt hat. Auch ein eigenes lateinisches Gebetbuch gab er der studierenden Jugend in die Hand. Es war zumeist aus den gottesdienstlichen Büchern der Kirche geschöpft. Nach seiner Überzeugung gehörte es zur Bildung des Katholiken, daß er den Gottesdienst seiner Kirche verstand, schätzte, mitlebte. Die Krone endlich der Jugendschriften unseres Seligen bildet sein lateinischer, bald auch ins Deutsche übertragener Katechismus für Schüler der Gymnasien. Die Mitte haltend zwischen seiner „Summe", einem Religionshandbuch für höhere Schulen, und seiner Kinderlehre für Volksschulen, zeichnet er sich aus nicht nur durch die Reinheit der Lehre, sondern auch durch die Kürze, Klarheit und Bestimmtheit der Darstellung und die Gefälligkeit der Sprache. Von Freund und Feind ist er heutzutage als Meisterwerk anerkannt. Ferdinand I. schrieb ihn vor für alle seine Erblande, Philipp II. für die Niederlande, Albrecht V. für Bayern. König Jakob II. von England ließ ihn in seiner Hofdruckerei neu auflegen. Zu Rom wurde er den Studenten des römischen Kollegs erklärt. Die französischen Jesuiten waren weitherzig genug, ihn in den meisten Klassen ihrer Kollegien einzuführen, obwohl ihr französischer Ordensgenosse Edmund Auger ungefähr gleichzeitig einen guten Katechismus verfaßt hatte. Das Buch wurde übersetzt in das Griechische, Hebräische, Italienische, Spanische, Französische, Schwedische, Englische, Schottische, Ungarische, Böhmische, Romanische, Vlämische, Slavische, Bretonische, Lettische, Polnische. In Hunderten von Auflagen bis in die Mitte des verflossenen Jahrhunderts hinein gedruckt, ist es Hunderttausenden von studierenden Jünglingen der Wegweiser zum Paradiese geworden.

Kehren wir zu den von Canisius gestifteten Kollegien zurück! Über die schweizerischen Zustände des ausgehenden 16. Jahrhunderts schreibt der Protestant Karl Dändliker in seiner „Geschichte der Schweiz" (II, Zürich 1885, 633): „Das Schulwesen der Jesuiten stand höher als gleichzeitig dasjenige der Protestanten; es kam nicht selten vor, daß Protestanten Jesuitenschulen besuchten." Das gleiche ist für die Kollegien Deutschlands

festgestellt worden. Ihre Stiftungsurkunden sind noch vorhanden. Das Lob, das darin ihrer Unterrichts- und Erziehungstätigkeit von Fürsten und Bischöfen gespendet wird, fällt zurück auf den, der alles grundgelegt und eingerichtet hat, auf Petrus Canisius. Wie gern hätte er noch viel mehr Kollegien eröffnet! Einladungen kamen von allen Seiten. Aber der Orden hatte noch nicht Kräfte genug.

Die meisten der deutschen Jesuitenkollegien jener Zeit waren eng verbunden mit Seminarien oder Konvikten, deren wissenschaftliche und geistliche Leitung dem Orden oblag, während für die leiblichen Bedürfnisse Laien oder Weltgeistliche sorgten. So geschah es im Dillinger Seminar, von dessen Errichtung schon die Rede war. Um die gleiche Zeit faßte der hl. Ignatius den Plan, zu Rom das „Deutsche Kollegium" erstehen zu lassen. Junge Männer aus Deutschland sollten im Schatten des Stuhles Petri zu gottbegeisterten Priestern herangebildet werden, die dann in ihrem Vaterland mit vorbildlichem Eifer den Weinberg des Herrn bebauten. Wenn irgendwo dieser große Gedanke des edlen Spaniers zündete und zu hellen Flammen aufloderte, so war es im Herzen des zweiten Apostels von Deutschland. Er verfaßte den Aufruf zur Beschickung des Kollegs, sandte ihm immer wieder Schüler zu, sammelte Gelder, griff den heimkehrenden Zöglingen unter die Arme. Daß Gregor XIII. die Anstalt mit wahrhaft königlicher Freigebigkeit bedachte, das war zum guten Teil der Fürsprache des beim Papste hochangesehenen Canisius zuzuschreiben. Von ihm ging auch die Anregung dazu aus, daß nach dem Muster der römischen Gründung in verschiedenen Städten des Deutschen Reiches sich päpstliche Konvikte oder Seminarien erhoben. Er ward nicht müde, geistlichen und weltlichen Großen den Beschluß der Trienter Kirchenversammlung in das Gedächtnis zu rufen, der die Stiftung von Priesterseminarien verlangte.

Seitenstücke zu diesen im strengen Sinne geistlichen Bildungsanstalten waren die Konvikte für Jünglinge, die nicht gesonnen waren, Priester zu werden. Solche Konvikte waren schlechthin eine Forderung der Zeit. „Es ist zum Weinen", schrieb Canisius am 12. Oktober 1553 aus Wien nach Rom, „täglich hören und sehen zu müssen, wie die arme Jugend durch die Bosheit oder Erbärmlichkeit ihrer Erzieher verdorben wird und immer mehr zugrunde geht. Wir sind verpflichtet, uns ihrer anzunehmen." Aus Prag meldete er am 11. Juni 1556 dem hl. Ignatius: Die Herren drängten ihn, ihre Kinder in sein Haus aufzunehmen. „Ich glaube",

sagt er, „wir können Gott und dem Lande Böhmen keinen größeren Dienst erweisen als diesen.“ Dem Amtsnachfolger des Heiligen, dem Ordensgeneral Laynez, erklärte er: In Deutschland seien angesichts des allgemeinen Verderbens, von dem das Familienleben ergriffen sei, Pensionate sehr notwendig, solle anders die Jugend zu einem christlichen Leben angeleitet werden. Und als es sich im Jahre 1575 um die Übernahme des Münchener Konvikts handelte, schrieb er dem damaligen Provinzial Hoffäus: Es gibt nichts, was mehr vonnöten wäre. Anstatt uns dagegen zu sträuben, sollten wir mit einer Art von heiliger Gier darnach greifen. Gestiftet oder unterstützt und gefördert von unserem Gottesmann, bestanden in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts Konvikte, sei es in Verbindung mit geistlichen Seminarien, sei es selbständig, zu Rom, Dillingen, Wien, Köln, Fulda, Ingolstadt. Sie beherbergten zuvörderst Söhne wohlhabender Eltern, die den Unterhalt aus eigener Tasche bestritten.

Dazu kamen die Armenkonvikte. Das führt uns zu einem der schönsten Züge im Bilde dieses Jugendfreundes. Wir meinen seine zärtliche Fürsorge für die armen Studenten. Selbst noch Student, verwandte er einen Teil seines Erbes zu einer Stiftung für die unbemittelten Schüler der Nymweger „Brüder des gemeinsamen Lebens“. Je fünf von ihnen sollten jeden Freitag in der Stephanskirche die Messe hören. Darnach mußte man einem jeden von ihnen einen fünf Pfund schweren Laib Brot schenken und dazu noch einen guten Hering. In Augsburg gewahrte er, daß die armen Domschüler, gegen 200 an der Zahl, unter tausend Gefahren und Entbehrungen über die ganze Stadt hin in allerlei Häuser verstreut wohnen mußten. Von Mitleid ergriffen, machte er bei den Bischöfen die Runde, die zum Reichstag eingetroffen waren, und sammelte Gelder, mit denen er ihnen eine gemeinsame Behausung beschaffen konnte. Am 23. November 1561 sagte er auf der Augsburger Domkanzel: Ich empfehle euch die armen Studenten. „Sie haben jetzt eine kalte, strenge Zeit. Gebt doch einen Beitrag für ihre Bekleidung, wie ihr es im vorigen Jahre getan habt. Das Betteln ist ihnen ja verboten.“ Drei Wochen später ließ er sich wieder vernehmen: „Ich hoffe, ihr vergeßt nicht der armen Studenten.“ Behufs Eröffnung eines Armenkonviktes in Prag verfaßte er 1559 eine eigene Denkschrift, die gedruckt und in Böhmen verbreitet wurde. Mit Erzherzog Ferdinand II. vereinbarte er die Gründung eines Armenkonviktes zu Innsbruck; in München bewog er den Herzog Albrecht V. zu einer Stiftung gleicher Art. Auch dem Wiener Kollegium wurde eine solche angegliedert.

Einen mächtigen Hebel gewann die Erziehungskunst jener Zeit an den Marianischen Kongregationen oder Sodalitäten, die im Jahr 1563 der flamländische Jesuit Johannes Leunis an der römischen Studienanstalt des Ordens ins Leben gerufen hatte. Als Canisius erfuhr, ein solcher Verein sei auch in Köln entstanden, jubelte er auf. Sie könnten, so ließ er den Sodalen sagen, sicher sein, daß die Gottesmutter ihr Wohlgefallen an diesem Bunde habe. Sie sollten sich nur ja nicht durch Spötteleien oder Schmähreden irremachen lassen. Er riet ihnen, sich mit den Sodalen anderer Orte zu verbrüdern, und bot sich an, eine neue Ausgabe des Sodalenbuches zu besorgen. Nicht lange darnach scharten sich auf Zureden unseres Seligen zu Ingolstadt eine Anzahl Studenten um das Banner Mariens. Erhalten ist auch noch eine Ansprache, die er gelegentlich eines Besuches zu Hall in Tirol an die Sodalen jener Stadt gerichtet hat. Sein eigenstes Werk ist die Studentenkongregation von Freiburg in der Schweiz. Er war noch kein Jahr in Freiburg, so stand sie schon fertig da. Was wollte er damit? Seine Jungen zu mürrischen Kopfhängern machen? Weit entfernt davon! In einer seiner Innsbrucker Predigten hat er ausdrücklich gemahnt: Der Jugend sei Erholung zu gönnen; es könne nicht verlangt werden, daß sie sich mit rein innerlichen Freuden ersättige; man müsse ihr auch äußere Ergötzlichkeit bieten. Anderseits war er allzuviel durchdrungen vom Ernst des Lebens und dem Einblick in die Notlage seiner Mitwelt, als daß er in Ballschlagen, Bergsteigen, Aufführung von Schauspielen und ähnlichen Belustigungen die Hauptaufgabe der katholischen Jugendvereine erblickt hätte. Noch sind die gleichzeitigen Aufzeichnungen über das Tun und Treiben der Freiburger Sodalen erhalten. Da kann man es mit Händen greifen, wie dieser Mann es verstand, seinen Jüngern seinen Geist einzuhauchen, aus ihnen wahre Helden, echte Apostel zu machen. Furchtlosen Sinnes ziehen sie gemeinsam an die Wallfahrtsorte der Nähe und Ferne. Sie besuchen Kranke, bringen Obdachlose in Herbergen, versöhnen entzweite Gemüter, unterweisen im Glauben, führen langjährige Gewohnheitssünder zum Beichtstuhl, unternehmen einen wahren Vernichtungskrieg gegen Zaubermittel, schamlose Bilder, gottlose Schriften.

Das alles genügte der Liebe zur studierenden Jugend noch nicht, die in jener apostolischen Seele wohnte. Ihr waren die Kanzeln der Dome zu hoch, die Säle der Schulen und die Mauern der Konvikte zu eng. Sie wollte herabsteigen und hinaustreten in das frische Leben, um den einzelnen möglichst nahe zu kommen, mit ihnen in engste persönliche

Fühlung zu treten. Als Lehrer der Ingolstädter Hochschule sammelte er einen Kreis auserlesener junger Leute um sich. Täglich unterrichtete er sie in wissenschaftlichen und in geistlichen Dingen. Nach und nach mehrte sich ihre Zahl. Besonders an den Nachmittagen der Sonntage, so berichteten er und seine Ordensbrüder nach Rom, kamen sie in der Wohnung des Paters zusammen; einer von ihnen hielt einen Vortrag in lateinischer oder deutscher Sprache. Daran schlossen sich Erörterungen religiöser Fragen. Schließlich warfen sich alle, um Canisius geschart, auf die Knie und beteten gemeinsam und laut für den Frieden der Kirche, die Ausrottung falscher Lehren, den gedeihlichen Fortgang der Trienter Kirchenversammlung und andere Anliegen der Christenheit. Einigen seiner jungen Freunde gab Canisius die geistlichen Übungen des hl. Ignatius. Sie taten Werbearbeit bei ihren Genossen. Nun erschien täglich bei der Messe eine schöne Zahl Studenten. Am 29. September 1550 konnte Canisius dem hl. Ignatius mitteilen: „Was früher niemand getan hat, das geschieht jetzt: Studenten empfangen bei uns die Sakramente, besonders an den höheren Festen.“ Das Beispiel der Schüler wirkte auf die Lehrer. In einem Briefe vom 2. Januar 1552 liest man: „Diese Weihnachten haben bei uns viele Professoren mit ihren Studenten den Leib des Herrn empfangen.“ Viel trug zu diesem Umschwung bei der Predigtfleiß des Dieners Gottes. Er beschränkte sich nicht darauf, in der Kirche für das gesamte Volk zu predigen. Die Jugend hat ihren eigenen Gesichtskreis, ihre eigentümlichen Ziele, ihre besondern Schwierigkeiten und Nöte. Noch ist handschriftlich eine Reihe von sorgfältig gearbeiteten geistlichen Ansprachen vorhanden, die Canisius zu Ingolstadt eigens für die Studenten gehalten hat, und zwar, der Zeitsitte gemäß, auf Latein. Der Antwerpener Arzt und Altertumsforscher Samuel Quickeberg erzählt in einem 1571 zu Köln herausgegebenen Werke: Er habe in Ingolstadt Sprachen und Geschichte studiert. Da habe er oft den P. Canisius „in höchst glänzendem Latein“ den Studenten predigen hören. Während seines Augsburger Aufenthaltes erhielt Canisius häufig Besuch von Schülern des dortigen Anna-Gymnasiums. Sie waren von ihren Eltern geschickt, damit sie durch ihn und seinen Gehilfen Wilhelm Elderen im katholischen Glauben unterrichtet und bestärkt würden. Ihre Zahl wuchs stetig. In einem alten Berichte aus jener Zeit wird gemeldet: Im Hof der Augsburger Jesuiten sei ein eigener Bau — ein „Stüblein“ — für jene Studenten hergerichtet worden. Die Studenten waren nun einmal der Augapfel dieses apostolischen Mannes.

Als er 1557 vom Wormser Religionsgespräch aus einen kurzen Ausflug nach Köln machte, ließ er es sich nicht nehmen, im Schulsaal des Dreikronengymnasiums einen lateinischen Vortrag über die freien Künste zu halten. Das gleiche tat er während seines Kölner Besuches vom Jahre 1566. Im Jahre 1565 kam er auf eine Woche in seine Vaterstadt Nymwegen. Gleich am Tage seiner Ankunft sprach er zu den versammelten Lehrern und Schülern des Gymnasiums so eindringlich und herzlich, daß viele sich der Tränen nicht erwehren konnten. Als er zu Innsbruck weilte, langten dort sechs junge Schweden an. Sie wollten in Rom Priester werden und dann ihr Vaterland zur Kirche zurückführen. Canisius nahm sie mit offenen Armen auf. Da ihnen vorerst die Pest den Zugang zu Italien versperrte, brachte er sie zeitweilig in Dillingen unter. Nach Rom schrieb er, man solle doch den Papst und die Kardinäle vermögen, ihnen alle nur mögliche Hilfe zu gewähren. Sie wurden in das Deutsche Kollegium aufgenommen und begannen schon während ihrer Studienzeit jenes Apostolat der Presse zu üben, das ihr Wohltäter Canisius stets so hochgehalten hatte: sie übertrugen den Canisius-Katechismus in das Schwedische und übergaben die Arbeit dem P. Antonio Possevino, damit er sie in der Presse drucken lasse, die er in Schweden besaß. Wenn der Selige selber nach Rom kam, begnügte er sich nicht damit, die Zöglinge des Deutschen Kollegs für ihren Beruf zu begeistern. Er suchte auch die deutschen Studenten auf, die in der Stadt da und dort wohnten, und verkehrte freundschaftlich mit ihnen. Zu Freiburg in der Schweiz klagte er einmal in öffentlicher Predigt: Es gebe Wirte in der Stadt, die für den Mittagstisch der Studenten zu hohe Preise ansetzten. Er bitte die Obrigkeit, hier einzuschreiten. Wenige Monate vor seinem Tode schrieb er an den Solothurner Ratsherrn Johann Jakob vom Staal: „Wie ich es früher getan habe, so lobe ich es auch jetzt wieder, daß Sie sich mit einzigartiger Liebe und Emsigkeit bemühen, studierenden Jünglingen Förderung angedeihen zu lassen. Gäbe es nur mehr Männer Ihresgleichen!"

Überhaupt spielt im Briefwechsel des Apostels der Deutschen der Student eine große Rolle. Er tritt uns vor Augen in seinen Leiden und Freuden, nach seinen Lichtseiten und seinen Schattenseiten: wie er eine Wohnung sucht; wie er in Geldverlegenheit ist; wie er, um im Studium mitzukommen, einer besondern Nachhilfe bedarf; wie er zum Trost seiner Lehrer endlich seiner Unarten Herr geworden ist; wie er in die Fremde zieht und eine Empfehlung mit sich nimmt; wie er beim Baden unvorsichtig

ist und darum ertrinkt. Mit ergreifenden Worten gibt Canisius in einem Schreiben vom 28. Februar 1597 den Schülern des Münchener Gymnasiums zu bedenken, wie glücklich sie sind, da sie so vieles lernen können und so gut erzogen werden, während so viele andere junge Leute, aller Leitung bar, ohne Furcht und Liebe Gottes im Finstern umherirren und dem Verderben anheimfallen. Seinen in Fulda studierenden Neffen Jakob mahnt er: er solle ein braver Kongreganist bleiben, den andern durch Bescheidenheit und Fleiß voranleuchten und auch ihm zuweilen eine Probe zukommen lassen von den Fortschritten, die er im Studium gemacht habe. Den Augsburger Patrizierssohn Max v. Ilsung, der am Kaiserhof weilte, warnte er vor den Gefahren des Hoflebens. Ich denke, fügte er bei, Sie werden jetzt bald daran denken, das angefangene Studium der Rechte zu vollenden. Als sich der junge Erzherzog Ferdinand von Steiermark Studien halber an der Ingolstädter Hochschule aufhielt, sandte ihm Canisius nicht nur einen ermunternden Brief, sondern auch ein handschriftliches Gebetbuch, das er eigens für ihn zusammengestellt hatte. Ferdinand ist denn auch jener Mann von katholischem Eisen und Stahl geworden, den die Geschichte als den Kaiser Ferdinand II. kennt.

Dem Lieben entsprach bei Petrus Canisius das Geliebtwerden. Es ist staunenswert, welchen Zauber der sonst so ernste Mann auf die jugendlichen Gemüter ausübte. Um Ende Juni 1555 zeigte er sich zum erstenmal in Prag. Als er zwei Wochen später die Stadt verließ, schlossen sich ihm zwölf böhmische Jünglinge an; sie begleiteten ihn bis Augsburg, um von da mit seiner Hilfe nach Rom zu gelangen. Über seine Wiener Predigten erfahren wir: er habe nicht nur Sittenvorschriften gegeben, sondern auch deren Grundlage, den Glauben, erklärt und verteidigt. Darum hätten sich besonders die Studenten von ihm angezogen gefühlt. Von der einzigen Predigt, die er nachweisbar im Kölner Dom gehalten hat, ist bezeugt, es habe sich zu ihr „eine ungeheure Menge von Studenten" eingefunden. Immer wieder wurden gegen den Jesuiten Canisius Klagen erhoben. Man verdächtigte seine katholische Gesinnung, bezichtigte ihn der Unduldsamkeit und Herrschsucht, der Zauberei und der Unsittlichkeit, schalt ihn einen Verführer der Jugend und Mörder der Seelen. Indes an dem gesunden Sinne der studentischen Jungmannschaft prallten alle Verleumdungen ab. Sie stand nach wie vor unentwegt zur Fahne ihres erprobten Vorkämpfers. Noch kennt man, um ein weiteres Beispiel anzuführen, einen ungedruckten Brief vom Jahre 1590, worin aus München gemeldet wird,

die dortigen Studenten hätten als Angebinde auf das neue Jahr für ihn gebetet 140mal den Rosenkranz, 80mal die Bußpsalmen, 42mal die Litanei von allen Heiligen, 148mal die Lauretanische Litanei und anderes mehr.

Zu den allerersten, von denen Canisius bei seiner Ankunft zu Freiburg in der Schweiz bewillkommnet wurde, gehörten die Schüler der Lateinschule. Einer von ihnen, Pankraz Python mit Namen, hielt eine Begrüßungsrede. Pankraz wurde erster Meßdiener des Paters und einer seiner eifrigsten Sodalen. Als Mann bekleidete er in seinem Vaterlande hohe Ämter und tat so viel für das Freiburger Kollegium, daß man ihm den Namen „Schutzengel der Jesuiten" beilegte. Sein Enkel Franz Peter Python gab 1710 die Lebensgeschichte unseres Seligen heraus. Ähnliche Freude und Ehre hat Canisius an vielen andern Jünglingen erlebt, denen er sein Herz geschenkt hatte. Kaiser Ferdinand II. wurde schon genannt. Es seien nur noch im Vorübergehen ein paar Namen erwähnt. Georg Eder, als armer Kölner Student von Canisius unterstützt, hat als Lehrer der Rechte an der Wiener Hochschule, als Reichshofrat und Schriftsteller der Kirche und dem Staate unschätzbare Dienste geleistet. Heinrich von Knöringen, einer von Augsburgs größten Bischöfen, rühmte sich, als Dillinger Student ein Beichtkind des Paters Canisius gewesen zu sein. Ein rechtes Schmerzenskind des Studentenvaters war Oktavian Fugger. Von ihm in das Deutsche Kollegium zu Rom empfohlen, hatte er dort das Gelübde gemacht, Jesuit zu werden, sich dann durch des Canisius Vermittlung davon entbinden lassen, um in den weltgeistlichen Stand zu treten, schließlich den geistlichen Rock einfachhin an den Nagel gehängt. Wie viele hätten diese Wetterfahne von sich gestoßen! Canisius hielt sie fest. Oktavian schwang sich durch seine Tüchtigkeit zum höchsten bürgerlichen Amte Augsburgs empor, das damals unter den Reichsstädten Deutschlands an erster Stelle stand. Die katholische Sache hatte an ihm einen so tapfern Kämpen, daß der Jesuitengeneral Claudius Aquaviva ihn aller geistlichen Güter der Gesellschaft Jesu teilhaftig machte.

Petrus Canisius, der Schulmann, der Jugendfreund, ist hinübergegangen, um die Weisheit und die Liebe an ihrem Urquell zu trinken. Doch er lebt auch im Diesseits noch fort in seinen Werken. Sein Katechismus ist das Vorbild und der Grundstock der Katechismen der Gegenwart. Zu Rom grünt und blüht in unverwüstlicher Jugendkraft seine Lieblingsanstalt, das Deutsche Kollegium. Seine Innsbrucker Gründung hat sich ausgewachsen zu einer mit Lehrern der Gesellschaft Jesu besetzten theologischen Fakultät, die im „Canisianum" eines der größten und schönsten Theologenkonvikte der Welt besitzt. Was er in Nymwegen nur erstrebt und einigermaßen angebahnt hat, ist zur vollen Wirklichkeit geworden: die Stadt besitzt ein mit Öffentlichkeitsrecht ausgestattetes, von seinen Ordensbrüdern geleitetes, von 550 Schülern besuchtes Gymnasium. Der herrliche Bau

führt, wie billig, den Namen „Canisiuskollegium". Mit ihm wetteifert das großartige, in stetigem Aufschwung begriffene Canisiuskollegium, das von deutschen Jesuiten zu Buffalo in den Vereinigten Staaten gegründet worden ist. Was Canisius in Wien, Prag, München, Köln zum Besten der Jugend getan hat, führen an jenen Orten seine Ordensgenossen jetzt weiter, wenn auch in einer nach den Zeitverhältnissen veränderten Weise. Müssen wir es bedauern, daß zu Nymwegen das Haus, das ihn der Erde geschenkt hat, vom Erdboden verschwunden ist, so müssen wir uns um so mehr freuen, daß zu Freiburg in der Schweiz das Haus sich erhalten hat, in dem er für den Himmel geboren wurde. Sie haben allen Stürmen der Jahrhunderte getrotzt, die Mauern, die einst der Selige aus mächtigen Quadersteinen hat emportürmen lassen. Noch tummelt sich unter dem Dach, das sein Sterbezimmer überwölbt, eine lebensfrohe Jugend, die dort unter bewährter geistlicher Leitung den Gymnasialstudien obliegt. Seine streng katholischen Grundsätze sind sozusagen verkörpert in der Freiburger Hochschule, deren wissenschaftlich hochangesehene Lehrer zum nicht geringsten Teil aus deutschen Landen stammen. Die Studentenkongregation, die einst des Seligen Stolz und Wonne gebildet hat, zählt jetzt, in zwei Abteilungen, eine französische und eine deutsche, gesondert, zusammen über 1000 Sodalen. Sind manche Stiftungen des Jugendapostels in fremde Hände übergegangen, so schwebt doch noch über ihnen sein belebender Geist. So wird sein wissenschaftliches Erbe im Augsburger Gymnasium St. Stephan von den Benediktinern, in dem zu Hall in Tirol von den Franziskanern gehütet. Der Garten, den er in Dillingen gepflanzt hat, bewährt sich, von gelehrten Weltpriestern bestellt, immer noch als eine fruchtbare Pflanzschule von Dienern des Heiligtums. Die Marianischen Sodalitäten sind auf keinem andern Fleck der Erde so zahlreich wie auf dem deutschen Boden. Ihre Glanzpunkte bilden die Studentenkongregationen. Ein neues Leben ist diesen Burgknappen der Himmelskönigin in die Glieder gefahren, seitdem sie durch die Umgestaltung des deutschen Staatswesens von den Fesseln befreit worden sind, die eine kurzsichtige Katholikenfurcht und ein unchristlicher Jesuitenhaß ihnen angelegt hatten. Neben und mit diesen Marienbünden bemühen sich, von der kirchlichen Obrigkeit geleitet, an den Mittel- und Hochschulen verschiedene andere Vereine um die Sicherung unserer höchsten Güter, des katholischen Glaubens, der christlichen Lebensführung, der opferfreudigen Liebe zum Vaterlande. So entfalten sie jene kostbare, der Jetztzeit unentbehrliche Tätigkeit, die jüngst der Kardinal und

Breslauer Fürstbischof Adolf Bertram in seinem herrlichen Fastenbriefe als das „königliche Priestertum des Laienapostolats" gekennzeichnet hat. Den jugendlichen Aposteln stehen als Rater und Helfer gereifte Männer, geistliche und weltliche, zur Seite. Ihnen gilt das Wort, das zu Freiburg am Sankt-Michaels-Feste des Jahres 1582 Canisius bei der Eröffnung des dortigen Gymnasiums gesprochen hat: „Jeder, der dazu mithilft, daß der Jugend eine tüchtige wissenschaftliche und sittliche Bildung zuteil wird, bekräftigt durch die Tat Christi Lehre und Beispiel. Er macht sich des Guten teilhaft, das jene jungen Leute in ihrem späteren Leben vollbringen werden. Er leistet Schutzengelsdienst und hat einen besondern Lohn von Gott zu erwarten." Wohlan denn! Heil euch, ihr katholischen Studentenvereinigungen, wo immer ihr seid und wie immer ihr heißet! Papst und Bischöfe segnen euch! Die ganze katholische Welt freut sich euer! Vom Himmel herab schützt und stärkt euch euer treuer Freund und liebender Vater, der selige Petrus Canisius! Möge auch an euch das Segenswort sich verwirklichen, das einst Gottes Mund über Noe und seine Söhne gesprochen hat: „Wachset und mehret euch und erfüllet die Erde!" (1 Mos. 9, 1.)

Otto Braunsberger S. J.

Im Kampf um die übersinnliche Welt.

Im Jahre 1917 erschien zum erstenmal Max Dessoirs Werk: „Vom Jenseits der Seele". 1920 erlebte es bereits die vierte und fünfte Auflage. Die Aufschrift ist für den gewöhnlichen Leser irreleitend; denn ein Jenseits im altgewohnten Sinne kennt der Verfasser nicht. Besser entspricht dem Inhalt der Untertitel: „Die Geheimwissenschaften in kritischer Betrachtung". Denn Spiritismus und Okkultismus, Kabbalistik und Theosophie usw. werden auf ihre Haltbarkeit geprüft. Ein langes Hauptstück über Parapsychologie, d. h., wie der Verfasser (Vorwort v) erklärt, die ungewöhnlichen zwischen seelischer Gesundheit und Krankheit liegenden Erscheinungen im menschlichen Seelenleben, leitet die Prüfung dieser sogenannten Geheimwissenschaften ein. Dieser Darstellung und Prüfung verdankt das Buch wohl seinen großen Erfolg. In Zeiten großer staatlicher und gesellschaftlicher Erschütterungen, wo viele, denen eine gottentfremdete und gottfeindliche Wissenschaft den Trost des christlichen Glaubens geraubt, bei Spiritisten und Theosophen, Hellsehern und Sterndeutern Aufklärung und Halt suchen, findet ein solches Buch immer seine Leser. Dessoir bringt für eine Würdigung der Grenzgebiete durch jahrelange Beschäftigung mit solchen Fragen ohne Zweifel eine besondere Befähigung mit, namentlich durch seine eigenen Erfahrungen mit Hellsehern und spiritistischen Medien. In der Tat bergen die Abschnitte über Parapsychologie und Spiritismus die psychologisch ertragreichsten Untersuchungen und lehren die Technik der Medien kennen, so daß manche rätselhafte Erfolge spiritistischer Sitzungen ihre höchst natürliche Erklärung finden. Systematisch vollständig ist die Darstellung auch hier nicht; Dessoir will bloß die reichlich vorhandene spiritistische Literatur ergänzen; der Abschnitt Parapsychologie dagegen mußte aus der experimentellen Psychologie[1] vielfach ergänzt werden. Gerade den

[1] Vgl. z. B. Fröbes, Lehrbuch der experimentellen Psychologie II 116 ff. 560 ff. 589 ff.; I 220 ff. sowie verschiedene Aufsätze von J. Bessmer S. J. über: Gedankenübertragung, automatisches Schreiben, Kristallvisionen, Zweites Gesicht, Telepathie, modernes Zungenreden in dieser Zeitschrift Bd. 62 64 74 76 77 78.

Wert dieses Abschnittes aber hat Dessoir dadurch bedeutend beeinträchtigt, daß er zum seelischen Automatismus und seelischen Doppelleben religiöse Vorgänge im Christentum gezogen hat, die durchaus nicht als hierher gehörig erwiesen sind und oft nach den Quellen selbst, in denen sie erzählt werden, eine ganz andere Erklärung fordern. Psychologische Kenntnisse allein berechtigen nicht zur Auslegung der Heiligen Schrift.

Es widerspricht dem wissenschaftlichen Ernste, wenn Dessoir (S. 25), ohne eine Quelle anzuführen, berichtet, in der Bundeslade habe das Doppeldreieck gelegen, wenn er (5) Elisabeths Erkenntnis vom Geheimnis der Menschwerdung als der Art nach gleich mit den Empfindungen und Handlungen Inspirierter und Medien von heute erklärt, wenn er (21 91 88) in Bausch und Bogen das Pfingstwunder und die Sprachengabe auf gleiche Stufe stellt mit dem automatischen Sprechen der Medien und dem Wortgefasel moderner Zungenredner; wenn er (280) das Wort des Heilandes vom Reiche Gottes unter uns erklärt von eigenartigen psychologischen Erlebnissen, die zwar ganz natürlich sind, aber wegen ihrer großen seelischen Wucht falsch ausgedeutet werden.

Solche Grenzüberschreitungen sind nun in Dessoirs Werk keineswegs zufällige Entgleisungen. Gleich von Anfang an bemüht er sich, dem Leser beizubringen, daß „Tatsachen und Auffassungen, die das Werden auch der christlichen Religion begleitet haben, zum großen Teil jetzt in den Machtbereich des Mystizismus und Spiritismus übergegangen sind“ (5). Diese Bemühungen hängen zusammen mit dem Hauptzweck des Buches, der nicht auf dessen Titelblatt steht und doch fast das ganze Werk durchzieht: es ist der verhohlene, aber gerade deshalb für manche Leser um so gefährlichere Kampf gegen jede Überzeugung vom Dasein substantieller und persönlicher geistiger Wesen. Wegen dieses seines Kampfes gegen eine übersinnliche Wirklichkeit allein beschäftigen wir uns im folgenden eingehender mit Dessoirs Werk; denn sonst eignet ihm weder Reichtum an Gehalt, noch Gründlichkeit der Arbeitsweise, noch Schönheit der Darstellung, die unsere besondere Aufmerksamkeit wachgerufen hätten.

Dessoir faßt seine Einzelbetrachtungen über Parapsychologie, Spiritismus und Okkultismus dadurch zusammen und schließt sie einheitlich ab, daß er die Weltanschauung bekämpft, die den Geheimwissenschaften seiner Ansicht nach zugrunde liegt. Diese Weltanschauung nennt er den „magischen Idealismus“; ihrer Widerlegung widmet er, abgesehen von den vielen Stellen, die schon im Vorwort und im ersten Hauptstück „Zur Übersicht“ gegen ihn gerichtet sind, fast den fünften Teil seines Buches.

Was eigentlich der „magische Idealismus“ alles bedeutet, sagt uns Dessoir nirgends klar. Man muß es sich mühsam aus gelegentlichen Äußerungen zusammensuchen, wobei man noch die schwer zu lösende Aufgabe hat, herauszufinden, was wohl die Ausdrücke mystisch und magisch besagen. Fast möchte man meinen, alles, was über die sinnliche Erfahrung hinausgeht, sei für den Verfasser mystisch, und jeder Zusammenhang, den man nicht schon mit den Sinnen faßt, sei ihm magisch (264 f.). Ziehen wir in Betracht, daß nach der Darstellung, die Dessoir selber im Hauptstück „Geschichte des magischen Idealismus“ gibt, dieser in den verschiedensten Religionen, Philosophien und Sekten sich in den widersprechendsten Formen zeigt, so erscheint es mehr als wahrscheinlich, daß der magische Idealismus als eigentliches System gar kein Dasein hat, sondern ein Kunsterzeugnis unseres Psychologen darstellt. Nur eine gemeinsame Anschauung finden wir überall dort wieder, wo Dessoir seinen magischen Idealismus entdeckt, die Annahme geistiger Wesen und Persönlichkeiten.

Diese Ansicht also bekämpft das Werk „Vom Jenseits der Seele“ in erster Linie. Durch das ganze Buch hindurch zieht sich, wenn auch nur da und dort offen zutage tretend, das Bemühen, den Leser für ein geisterfreies Weltbild zu gewinnen, die wiederholte Versicherung, es gebe keine geistigen Wesen und Persönlichkeiten (322), diese seien eine Schöpfung falscher Deutung psychologischer Tatsachen (280 f.), begreiflicher menschlicher Wünsche (10 26), Überbleibsel verschwundener Weltanschauungen, die der Kulturfortschritt ausgemerzt habe (VI 9 264 295).

Was Dessoir selbst über Seele, Geister, Gott im einzelnen denkt, ist schwer zu sagen, da er sich nirgends ausdrücklich und offen darüber ausspricht, sondern so redet, daß sich einem die Ansicht aufdrängt, er wolle mit seiner Meinung nicht allzu klar herausrücken. Folgendes aber läßt sich mit ziemlicher Sicherheit sagen.

Die Seele ist für Dessoir in allen ihren Betätigungen, auch den höchsten, Denken und Wollen, wesentlich vom Organismus abhängig (4 78). Daher gibt es (im empirischen Leben) keine Freiheit (10). Geistigkeit und Unsterblichkeit der Seele sind veraltete Lehren (78). Untergrund dieser Behauptungen ist die Leugnung der Seelensubstanz. Die Seele ist nur der Inbegriff seelischer Vorgänge (3 322). Daher besteht ein Jenseits der Seele nur in dem Sinne, daß es außer den normalen seelischen Vorgängen des Tageslebens noch anormale eigenartige Erscheinungen gibt, die mit gebräuchlichem Namen Unterbewußtsein genannt werden (1 323).

Geschaffene Geister anerkennt Dessoir nicht. Er wendet sich gegen den Geister- und Dämonenglauben (27). Man könnte meinen, er kenne nur den Geisterglauben der Spiritisten, der Zauberer oder Swedenborgs und der Irvingianer. Denn er verknüpft gleich von Anfang an (1 3 4) die von ihm bekämpfte Lehre vom Dasein geistiger Wesen mit spiritistischen und okkultistischen Zutaten. Doch

ist dies wohl nur eine Kampfeslist; denn er kennt auch „die kindlichen Vorstellungen von Engeln“ (325), selbst Schutzengel, und gibt das Bestehen der Engellehre für das Urchristentum zu, will sie aber vom gereinigten Christentum ausgeschlossen wissen (5).

Ob Dessoir einen Gott im theistischen Sinne des Wortes anerkennt, ist recht zweifelhaft. Zwar spricht er gelegentlich so einmal (329 f.), daß man geneigt wäre anzunehmen, Gott sei ihm ein wirkliches allmächtiges, persönliches Wesen, das Endziel aller Menschen. Aber wie läßt sich dann erklären, daß er dem Geistigen allen dinghaften und personenhaften Charakter abspricht (322)? Warum redet Dessoir so viel vom einen und ewigen Weltgrunde, den der Mensch in sich erlebe (330), vom Ureinen, dem Ansich der Dinge (282), vom Überpersönlichen (112, vgl. 321)? Solche Sprache sind wir wohl bei Monisten oder Pantheisten gewohnt; der gläubige Christ redet anders. Warum sagt Dessoir: „Nur weil Gott vom Sittlichen aus einen Inhalt gewinnt, streift Vernunft die Religion nicht als Aberglaube ab“? (330.) Warum verweist er uns für das Verständnis unserer Beziehung zu Gott auf Kant und Fichte und Schleiermacher? (294 f. 320.)

Gewiß spricht auch Dessoir von einer geistigen Welt, und redet von ihr als einem Letzten und Höchsten für den Menschen. Aber es handelt sich nicht um eine Welt geistiger Wesen und Persönlichkeiten, sondern um eine Welt „idealer Sachverhalte“ in uns, vielleicht von geistigen Begriffen und Wahrheiten, von denen Dessoir wenngleich nur selten spricht (319 f. 324 f.), vor allem aber um die Welt der Sittlichkeit oder, wie er sagt, der Werte. Dem, der Einkehr hält in sich, eröffnet sich in den Tiefen des eigenen Ich „ein Umkreis des Transzendenten, verschieden vom Unpersönlichen und ebenso vom bloß Persönlichen ursprünglich, unendlich, schöpferisch beglückend. In der Grundtiefe seines Selbst findet der Geläuterte die Freiheit der Gottzugehörigkeit“ (321). Und die Wirklichkeit? Eine Welt ohne einen persönlichen Gott über ihr, Menschenleben ohne geistige Seele und ohne Freiheit, eine Religion ohne Lehre, ein Leben überantwortet dem eisernen Naturgeschehen. Das ist letztlich die Weisheit, die Dessoir dem armen Deutschland als Rettung empfiehlt.

Dessoir leugnet also die geistigen Wesen. Durch diese Leugnung aber setzt er sich in Gegensatz nicht nur zur gesunden Philosophie, sondern auch zur christlichen Religion. Diese Lehre der christlichen Philosophie und die Lehre der katholischen Kirche über die Seele, die Engelwelt und Gott wollen wir, soweit sie hier in Betracht kommt, mit einigen kurzen Strichen kennzeichnen, ehe wir dazu übergehen, Dessoirs Beweisgründe zu würdigen.

II.

1. Schon die bloße Vernunft läßt uns die Menschenseele als geistige Substanz erkennen. Ihr Dasein gibt sich uns unmittelbar kund in unsern

seelischen Betätigungen. Ihre Geistesnatur aber erschließen wir aus der Eigenart gerade der höchsten seelischen Betätigungen, dem Denken und Wollen. Ein Blick ins eigene Innere zeigt uns einen staunenswerten Reichtum seelischer Vorgänge, die sich nur durch die Annahme eines substantiellen Faktors erklären lassen, eines bleibenden Trägers, an dem sie haften, einer Ursache, die sie bewirkt. Mag nun auch bei manchen dieser innern Geschehnisse der Körper Mitursache und Mitträger sein, wie bei allen Sinneswahrnehmungen, Phantasiebildern, sinnlichen Vorstellungen und Begehrungen; er allein erklärt sie in keiner Weise; kein noch so feiner Bau von Organgewebe vermag für sich allein auch nur die einfachste Sinneswahrnehmung und die erste sinnliche Stellungnahme zu begründen; es bedarf dazu eines höheren substantiellen, und zwar bestimmenden und ausschlaggebenden Faktors, der Seele. Diese substantielle Seele erweist sich nun beim Menschen als geistig, d. h. als innerlich und wesentlich unabhängig vom Leibe durch jene Betätigungen, die uns vom Tiere unterscheiden: das Denken und das vernünftige Wollen. An unsern Begriffen, Urteilen und Schlüssen, an unsern Willensregungen und Willensentscheidungen kann das Gehirn keinen unmittelbaren, innerlich wirksamen Anteil haben; sie sind also geistig, d. h. vom Körper innerlich und wesentlich unabhängig. Dann muß aber auch die Seele, die ihre einzige Wirkursache, der einzige Träger ist, an dem sie haften, naturgemäß geistig sein. Daraus folgt nun mit zwingender logischer Notwendigkeit, daß die Menschenseele, eben weil ihre Natur weder Stoff noch vom Stoffe abhängig, auch nach dem Tode des Leibes fortbestehen kann. Keine geschaffene Macht vermag ihr das Leben zu rauben, und es ist kein Grund vorhanden, anzunehmen, Gott, der sie schuf, um zu leben, werde sie vernichten; es spricht vielmehr alles dafür, daß Gott die Seele in Ewigkeit erhält. Die Seele ist unsterblich.

Die christliche Offenbarung bestätigt uns durchaus, was die bloße Vernunft durch Schlußverfahren gewonnen. Nach der Lehre der Heiligen Schrift besteht der Mensch aus Leib und Seele. Die Seele ist der bleibende Grund des ganzen menschlichen Lebens, auch des sinnlichen Erkennens und Begehrens und selbst des körperlichen Wachstums und Gedeihens. Ohne sie kann der Körper nicht sehen, nicht fühlen, nicht einmal bestehen; er stirbt und zerfällt. So bilden Leib und Seele das eine Menschenwesen, die eine menschliche Natur; das bestimmende und formgebende Wesenselement aber ist die Seele. Diese Wahrheiten hat der

Kirchenrat von Vienne in die kurzen Worte zusammengefaßt: Die vernünftige Seele ist durch sich und unmittelbar die Wesensform des menschlichen Leibes. Im Gegensatz zum Körper wird die Seele von der Heiligen Schrift auch Geist oder Verstand genannt und in ihrer Erhabenheit und Würde hoch über den Leib gestellt. Den Leib können die Menschen töten, die Seele aber nicht, und keine Reichtümer der Welt vermöchten das Unglück und den Verlust aufzuwiegen, der entsteht, wenn die Seele Schaden leidet.

Natur und Offenbarung verkünden also beide die Geistigkeit und Unsterblichkeit der Seele.

Dessoir meint (78), es sei ganz unwahrscheinlich, „daß ein Bewußtsein der irdischen Existenz diese überdauern soll ohne Hilfe der körperlichen Sinnesorgane, auf die selbst das reinste Denken und die höchste sittliche Freiheit irgendwie zurückbezogen sind". Allein zunächst würde diese Schwierigkeit, wenn sie wirklich bestünde, nur die Erinnerung der abgeschiedenen Seele an ihr Erdendasein in Frage stellen, nicht aber ihr Fortbestehen oder auch nur die Möglichkeit, weiterhin zu denken und zu wollen. Ferner besteht die Abhängigkeit des Denkens und Wollens von den Sinnesorganen und dem Gehirn, soweit überhaupt von einer solchen gesprochen werden kann, nur für dieses Erdenleben, nicht für den Zustand der Seele nach dem Tode des Leibes, wo für sie ein Leben nach Art der reinen Geister beginnt. Endlich ist es irrig, zu glauben, im sterblichen Leben seien Denken und Wollen in der gleichen Weise an den Körper gebunden wie Sinneswahrnehmung, Phantasie und sinnliches Begehren; bei diesen ist die Abhängigkeit eine innere und wesentliche, die Organe selbst sind am Sehen, Hören und Fühlen als Wirkursache mitbeteiligt. Die Seele allein aber denkt und will, wenn auch Sinne und Phantasie den Stoff liefern.

2. Führt der Blick in uns und das schlußfolgernde Denken zur Anerkennung von Seelensubstanzen als geistigen, innerlich und wesentlich vom Stoffe unabhängigen Wesen, so führt der Blick um uns, ein Blick auf das Vergehen und Werden, auf die Ordnung und Zielstrebigkeit in der Natur, auf die Stufenfolge der Vollkommenheiten, die wir in den Naturdingen erkennen, unsern Verstand dazu, ein Wesen anzuerkennen, das unentstanden und ewig, den Grund seines Daseins in sich selber tragend, überaus mächtig und weise, ja die Weisheit und Allmacht selber, der Inbegriff aller Vollkommenheiten ist und eben deshalb der letzte Grund, die letzte Wirkursache, der letzte Zweck und Ziel alles dessen ist, was außer ihm Dasein hat, lebt und wirkt. Es ist Gott, der reinste Geist, an dem alles reine Wirklichkeit, höchstes Leben, unbedingtes und unbeschränktes Wirken ist.

Dessoir hat sich einen andern Weg zurechtgedacht, auf dem die Menschen zur Annahme übersinnlicher Wesen gelangten. „Der magische Idealismus begann sein Leben in dem Augenblick, als der menschliche Geist sich nicht mehr mit dem Vorgefundenen begnügte, sondern nach einer weiteren Bedeutung des einzelnen suchte und den Sinn dieses einzelnen fand, indem er es mit andern gegebenen Dingen und mit vermuteten Gegenständen in einen Zusammenhang brachte" (264 f.). Allein ein solcher Weg entspricht weder den Tatsachen noch dem Vorgehen der gesunden Vernunft des Menschen. Der menschliche Geist sucht die Zusammenhänge der Dinge und liest sie aus ihnen heraus; er schafft sie nicht und legt sie nicht in die Dinge hinein. Die Ursachen aber erschließt er, wo sie sich nicht unmittelbar in der Erfahrung zeigen, aus ihren Wirkungen; er mag sie zuerst bloß vermuten, aber er kommt nicht zur Ruhe, bis er sie mit Sicherheit gefunden. So haben auch die ersten Menschen aus ihrem Denken und Wollen ihre geistige Seele und aus den Geschöpfen Gott erkannt.

Die Offenbarungslehre über Gott brauchen wir nicht besonders darzulegen. In unser aller Gedächtnis und Herz hallt noch immer jene herrliche Katechismusantwort, die Gott so einfach und doch so beredt in seinen Eigenschaften uns schildert: Gott ist ewig und unveränderlich, allgegenwärtig und allwissend, allmächtig und allweise, unendlich heilig und gerecht, unendlich gütig und barmherzig. Da leuchtet uns ebensosehr die Majestät des Schöpfers und Richters wie die liebende Vatersorge Gottes entgegen.

3. Gibt es außer Gott und den Menschenseelen noch andere geistige Wesen? Auf diese Frage gibt uns die Vernunft allein keine völlig sichere Antwort. Freilich muß es dem, der das Dasein Gottes, des reinsten Geistes, und das Dasein geistiger, unsterblicher Menschenseelen kennt, als wahrscheinlich gelten, daß es auch noch andere Geister gibt. Ist es doch philosophisch leichter zu verstehen, wie es körperlose Wesen mit Verstand und freiem Willen geben kann, als die Art und Weise zu durchschauen, wie ein geistiges Wesen zugleich den menschlichen Leib beseelen kann. Es geht auch nicht an, Vorgänge, die einerseits weit über die Kräfte der sichtbaren Natur hinausgehen und anderseits Gottes Heiligkeit widersprechen, Gott zuzuschreiben. Wir müssen also geistige Wesen als Urheber annehmen. Doch erst der christliche Offenbarungsglaube gibt uns völligen und sichern Aufschluß über das Dasein einer Engelwelt. Nach seiner Lehre gibt es geistige, mit Verstand und freiem Willen begabte Wesen, die unter Gott stehen, weil von ihm geschaffen, und doch höher als die Menschenseelen, da sie nicht Wesensformen eines Körpers sind. Alle waren bei ihrer Er-

schaffung mit Gnade und Heiligkeit ausgestattet; aber der Prüfung ausgesetzt, kündete ein Teil von ihnen Gott den Gehorsam und wurde als Rebellen gegen die unendliche Majestät zu ewiger Qual verurteilt; das sind die gefallenen Engel, die Geister der Finsternis. Der andere Teil bestand die Prüfung und ging ein in die himmlische Seligkeit. Es sind die guten Engel, die Engel schlechthin, Gottes Hofstaat, seine Boten und die Vollstrecker seines Willens. Von ihnen sagt der hl. Paulus, sie seien alle dienende Geister, gesandt zur Hilfe für die Menschen, die das Erbe des Heils erlangen werden. Sie sind Schutzengel der Gläubigen, wachen über sie, schützen sie in Gefahren der Seele und des Leibes. Der Mensch aber kann natürlicherweise nicht anders mit ihnen verkehren als durch ehrfurchtsvolles Gebet. Die gefallenen Engel, die Dämonen, aber sind wie Gottes Widersacher, so die geschworenen Feinde der Menschen. Doch ist ihre Macht beschränkt durch Gottes heiligen Willen und seine Zulassung. Sie können wohl Versuchungen bereiten und schüren, äußere Hindernisse und Anfeindungen hervorrufen, aber nur in besondern Fällen vom Körper des Menschen sozusagen Besitz ergreifen. Doch geht aus der Heiligen Schrift mit aller Sicherheit hervor, daß es wirkliche Besessenheit gibt und nicht etwa bloßen Besessenheitswahn[1]. Auch in diesen Fällen höchster dämonischer Einwirkung bleibt die innere Freiheit des Willens noch gewahrt. Mit den bösen Geistern Verbindung suchen und durch ihre Hilfe Geheimnisse erforschen, Wissen und Ehre, Macht und Besitz, Befriedigung und Lust sich verschaffen wollen ist als großer Frevel durch Gottes Gesetz aufs strengste verboten.

Die Trennung vom Leibe mit seinen Hilfen und Förderungen, aber auch seinen Hemmnissen und Schranken bedeutet für die Seele eine Zustandsänderung. Sie tritt nun ein in das Reich der Geister. Der Zustand schwerer Sünde im Augenblicke des Todes trennt sie auf ewig von Gott und verweist sie in die Gesellschaft der verworfenen Geister und in ihre Qual. Scheidet aber die Seele im Stande der Gnade aus dem irdischen Leben und wird sie von Gott als rein befunden, oder geht sie von den kleinen Fehlern und Sündenstrafen, die ihr noch anhafteten, geläutert aus dem Reinigungsorte hervor, dann darf sie eingehen in die himmlische Heimat und findet dort im Vaterhause Gottes nicht nur Christus, ihren Heiland,

---

[1] Vgl. „Dämonische Einwirkungen und ihre Deutung in der ungläubigen Bibelkritik" in dieser Zeitschrift 91, 193 ff.; vgl. 96, 6 ff.

Maria und die Seelen aller Heiligen wieder, sondern auch die Scharen der seligen Engel. In dieser großen Gottesfamilie soll sie nun weilen in alle Ewigkeit. Und wenn auch das Wesen der himmlischen Seligkeit darin besteht, den dreieinigen Gott zu schauen von Angesicht zu Angesicht, so wird doch der traute Verkehr mit den schönsten, weisesten, heiligsten Wesen, die es nach Gott gibt, eine Zugabe der Seligkeit ausmachen, die uns schon jetzt in etwa ahnen läßt, was es sein muß um das Glück daheim bei Gott. Ja, es gibt über das Grab hinaus ein ewiges Leben, ein wahres unendlich beseligendes Jenseits für die Seele.

Das ist eine erhabene und tröstliche Lehre zugleich. Wir stehen im Kampfe dieses Lebens nicht allein. Gott hat seinen heiligen Engeln befohlen, daß sie uns bewahren auf allen unsern Wegen. Es ist aber auch ein ernster Gedanke, daß im Leben des einzelnen und ganzer Völker Geister der Finsternis am Werke sind; das Erdenleben ist kein Kinderspiel. Im Lichte dieser Lehre lernen wir auch die Weltgeschichte besser verstehen, so manche Erscheinung wahrhaft „teuflischen" Hochmutes, unmenschlicher Grausamkeit und unmenschlichen Hasses und andere fast unerklärliche Verirrungen alten und neuen Heidentums mit seiner Verfolgung der Tugend und Vergötterung des Lasters.

Die Offenbarungslehre über die Welt der geistigen Wesen stützt sich auf die Lehre Jesu Christi, der seine Messiaswürde und seine Gottessohnschaft und damit auch die untrügliche Wahrheit seiner Lehren durch die größten Wunder, durch seinen Tod und seine Auferstehung bewiesen hat. Das Dasein der Engel und der bösen Geister leugnen hieße Christus der Unwahrheit und bewußten Falschaussage zeihen. Wer das tut, muß auf den Ehrennamen eines Christen verzichten.

Da auch außerhalb des Christentums die Überzeugung vom Dasein übermenschlicher Geister sich findet und bis in die Urzeit der Menschengeschichte hinaufreicht, so ist es wahrscheinlich, daß es sich um ein Stück Uroffenbarung handelt, das sich selbst im Heidentum, wenngleich durch Phantasiezutaten entstellt, bis zur Stunde erhalten hat. Dessoir sucht (10 26) diese Überzeugung auf den Wunsch der Menschen zurückzuführen, loszukommen von der eisernen Notwendigkeit der Naturgesetze und den engen Schranken des natürlichen seelischen Geschehens. Allein Wünsche ändern an jener Notwendigkeit, wenn sie besteht, nichts und beseitigen diese Schranken nicht. Gäbe es keine überirdische Hilfe, keine Erhörung und Erfüllung von Bitten und Flehen durch eine Macht, die über dem Menschen steht, nicht nur der Gottesglaube, sondern auch der Götter- und Geisterglaube wären längst aus der Welt verschwunden.

III.

Kehren wir nunmehr zu Dessoir zurück und sehen wir, was er gegen eine Lehre, die so sehr der gesunden Vernunft entspricht, vorzubringen weiß oder wie er seine Leugnung übersinnlicher geistiger Wesen begründet. Da er nirgends Beweise in strenger Form aufstellt, müssen wir suchen, aus den da und dort eingestreuten Behauptungen und Bemerkungen die Beweisansätze aufzudecken.

1. Zunächst begegnet uns ein psychologischer Beweisgrund. Dessoir sucht zu zeigen, daß die rätselhaften Vorgänge im Menschenleben, aus denen auch Spiritismus und Okkultismus ihre Werbekraft ziehen, sich alle aus der Tätigkeit des Unterbewußtseins erklären lassen, so daß für die Annahme geistiger Wesen kein Raum sei (26 f.). Erläuternd wird beigefügt, jene Vorgänge stellten eine stetig aufsteigende Reihe dar; es liege somit kein Grund vor, bei den gesteigerten Vorgängen „plötzlich die Linie des Verständnisses umzubiegen“ (23 27).

Prüfen wir diesen Grund einmal auf seine Tragkraft. Gesetzt, aber keineswegs zugegeben, alle nichtnormalen Vorgänge im seelischen Leben, seien sie nun unternormal oder übernormal, lassen sich aus dem Unterbewußtsein restlos erklären, wäre dann vielleicht damit bewiesen, daß es keine substantielle geistige Seele gibt? Durchaus nicht. Auch die nichtbeachteten und unbemerkten seelischen Vorgänge, die man eben deshalb unterbewußt nennt, weil sie nicht klar und deutlich ins Bewußtsein treten, verlangen als Ursache und Träger eine substantielle Seele, und wo es sich um gedankliche Verarbeitung des Wahrnehmungs- und Erinnerungsstoffes sowie um Willensakte handelt, eine geistige, in Tätigkeit und Sein vom Körper unabhängige Seele, nicht mehr und nicht weniger, als die klarbewußten Denk- und Willenstätigkeiten eine solche verlangen. Wäre vielleicht erwiesen, daß es keinen Gott gäbe? In keiner Weise. Ohne Gott, der sie schuf, ist keine geistige Seele denkbar, und ohne diese keine seelischen Tätigkeiten, seien sie nun vollbewußt, unterbewußt oder unbewußt.

Hat Dessoir aber den Beweis erbracht, daß alle außergewöhnlichen Vorgänge bloße Erzeugnisse des Unterbewußtseins sind? Auch dieses Zeugnis können wir ihm nicht geben. Seine Ausführungen liefern vielmehr den Beweis, daß selbst in jenen Tatsachengruppen, die allein er einer Prüfung unterwirft, sich Reste finden, die er nicht positiv zu erklären vermag.

So muß er gestehen, Fernwirkung und Fernsehen seien noch nicht schlechthin; die Hypothese der Telepathie sei in jenem Ausmaße, das notwendig wäre, um die Tatsache zu erklären, durch Versuch noch nicht festgestellt (120). Besser hätte er gesagt, sie besitze keinerlei Wahrscheinlichkeit mehr. Was den Spiritismus betrifft, gelingt es Dessoir allerdings, die physikalischen Leistungen der Medien durchgängig als Taschenspielerkünste und Betrug darzutun. Auch das automatische Sprechen und Schreiben weist an sich nichts auf, was nicht auf den Erfahrungen der Hypnose und, wie man hinzufügen könnte, aus den Erfahrungen der Psychopathologie sich erklären ließe.

Anders verhält sich die Sache, wenn man den Inhalt der sog. Geisterbotschaften in Betracht zieht. Handelt es sich bei diesen Mitteilungen auch oft genug um Gemeinplätze oder um Behauptungen, die jeder Nachprüfung sich entziehen, oder um Angaben, die das Medium aus den Sitzern oder sonst herausgefischt, so bleibt doch nach Dessoir (16 20) ein ungeklärter Rest übrig, der bei aller Zuhilfenahme von Telepathie und unterbewußter Arbeit sich nicht aufhellen läßt. Angesichts der Erfahrungen, die Dr. Hodgson mit dem Medium Frau Piper machte, stellt sich Dessoir (78) die Frage: „Scheint es nicht, als ob in diesen und ähnlichen Fällen eine ganz bestimmte Individualität, die nach ihrem Tode in irgendeiner Form weiterlebt und ihr Selbstbewußtsein behalten hat, solche Erinnerungen berichtet? Scheinen nicht all die alten Lehren von der wesenhaften Selbständigkeit der Seele und einer übersinnlichen Welt von neuem aufzuleben?" Dessoir glaubt, auch in diesem Falle genüge das Tatsachenmaterial nicht, um darin einen „wirklichen Tatsachenbeweis für die Unsterblichkeit der Seele" zu erblicken. Aber dabei bleibt bestehen, daß er nicht imstande ist, auch nur alle spiritistischen Botschaften als Schöpfungen des Unterbewußtseins zu erklären.

Doch nicht in den spiritistischen Halbdunkelsitzungen, noch weniger in den Hellsitzungen professioneller Sprech- und Schreibmedien, sondern in außerspiritistischen Vorkommnissen des sog. zweiten Gesichts, der Anmeldung Sterbender und Verstorbener, in der später bewahrheiteten Verkündung erst in der Zukunft liegender Ereignisse, finden sich jene wirklich schwer zu deutenden seelischen Vorgänge, die ein übermenschliches Wissen zu verraten scheinen.

An solchen schwierigen Fällen, wie sie die Proceedings of the Society for psychical research, die von Garney, Meyers und Podmore herausgegebenen Werke Phantasms of the living und Phantasms of the dead, zum Teil auch Zurbonsens Studie über das „Zweite Gesicht", genug liefern, hätte Dessoir seine Erklärungskunst versuchen sollen.

Wie leicht sich Dessoir die Arbeit zu gestalten versteht, zeigt die Art und Weise, in der er (22 f.) die Besessenheit erklärt. Er reiht sie einfach ein in die

natürlichen Spaltungen der Persönlichkeit oder in das natürliche seelische Doppelleben. Das mag nun beim Besessenheitswahn angehen; wo es sich um wirkliche Besessenheit handelt, ist es ein Unding. Dessoir setzt also stillschweigend voraus, es gebe keine wahre Besessenheit, oder es gebe keine Zeichen, die wirkliche Besessenheit erweisen. Diese liegen freilich nicht schon darin, daß jemand meint und wähnt, besessen zu sein; nach der Auffassung der katholischen Kirche darf der Priester dann auf Besessenheit schließen, wenn im Reden und Handeln des Energumenen sich Wirkungen zeigen, die aus menschlich-seelischen Kräften und aus den Kräften der sichtbaren Natur sich nicht erklären lassen. Das tatsächliche Vorkommen von Besessenheit aber ist für uns Katholiken durch das Wort des göttlichen Heilandes verbürgt. Es ist aber eine verblüffend leichte Erklärung der Tatsachen, sie zu leugnen und zu bloßen Wahngebilden zu stempeln.

Noch eins. Im Vorwort (VI) stellt Dessoir an den Kritiker die Anforderung, seinen Gegner da anzugreifen, wo er am stärksten ist. Dann mußte er den Kampf aufnehmen mit den Vertretern des vollen und ungeschmälerten Christusglaubens. Denn diesem hat er durch seine Leugnung geistiger Wesen den Fehdehandschuh hingeworfen. Er mußte also zeigen, daß die Wunder des Evangeliums und der Apostelgeschichte, die Wundertaten der Heiligen, die in Christus und seiner Kirche erfüllten Weissagungen der Propheten des Alten Bundes und Jesu selber sich aus dem Unterbewußtsein und telepathischen Einflüssen erklären lassen. Doch ist es begreiflich, daß er sich an diese Sisyphusarbeit nicht wagt, nachdem die stärksten Köpfe des Unglaubens zwei Jahrtausende vergeblich um eine natürliche Erklärung sich abgemüht. Er begnügt sich daher, gleich eingangs in seinem Buche dem Leser wenigstens eine Gleichstellung der Wunder des Urchristentums und der späteren Zeit mit den Leistungen der Sektenführer, Spiritisten und Hellseher nahezulegen. Das zeigt aber nur, daß Dessoir entweder bislang keine Zeit gefunden, die z. B. in der Apostelgeschichte berichteten Heilungswunder oder die Wunder eines von der Kirche feierlich Heiliggesprochenen irgendwie zu studieren, oder daß ihm die elementarste Begabung abgeht, Personen und Taten auch nur in ihren Hauptzügen gründlich abzuschätzen.

Der Versuch, auf psychologischem Wege darzutun, daß es keine übersinnliche Wirklichkeit gibt, ist also gründlich mißlungen.

2. Nicht besser ergeht es dem geschichtlichen Beweisversuche, der im Hauptstück „Geschichte des magischen Idealismus" (264—296) sich findet. Er gipfelt in dem Gedanken, der Glaube an übersinnliche, geistige Wesen

sei nur ein minderwertiger Rest veralteter, längst überholter Weltanschauungen, aus denen sich durch allmähliche, jahrhundertlang sich hinziehende Läuterungen reinere Formen, nämlich der logische und ethische Idealismus, herausgebildet haben.

Zunächst ein kurzes Wort über den geschichtlichen Wert der Dessoirschen Ausführungen im genannten Hauptstück. Als „Geschichte“ dürfen sie unter keinen Umständen gelten. Alle Erfordernisse wirklicher Geschichte fehlen: Prüfung und Wertung der Quellenangaben, genaue Datierung der Ereignisse, Nachweis der ursächlichen Abhängigkeit untereinander.

Die beigebrachten Angaben sind meist aus zweiter, dritter, vierter Hand, nicht selten ist gar keine Quelle genannt; sie sind oft unbestimmt und die Deutung, die ihnen der Verfasser oder seine Gewährsmänner geben, von recht fraglichem Werte. Die Anschauungen, die Dessoir untereinander in Verbindung bringt, gehören den verschiedensten Völkerstämmen und Kulturkreisen Europas, Asiens und Afrikas an, ihre Vertreter sind zuweilen um Jahrhunderte, ja Jahrtausende voneinander getrennt, so daß ein geschichtlicher Zusammenhang kaum denkbar ist.

Kennzeichnend für die durch und durch ungeschichtliche Denkweise ist sein Vorgehen (vgl. 265 268 f. 271 f. 277 281). Es wird von vornherein festgelegt, wie die Ideen sich objektiv zueinander verhalten, und daraus ein Entwicklungsgang abgeleitet. Dann werden von daher und dorther ein paar Angaben herbeigesucht und entsprechend aneinandergereiht, damit ist ein Stück Geschichte fertig. Bei jener apriorischen Feststellung der inneren Zusammengehörigkeit von Anschauungen gönnt der Verfasser seinem persönlichen Ermessen einen weiten Spielraum, und so werden denn freilich recht wunderliche „geschichtliche“ Zusammenhänge entdeckt. Eine kleine Blütenlese: Aus der Lehre, daß, was auf Erden geschieht, sein Vorbild am Himmel habe, ist durch „fortschreitende Einschränkung der den Tatsachen entsprechende Kausalbegriff“ entstanden (276). Die Zweiweltenlehre (Zarathustra-Taoismus) wandelte sich durch den Vorgang der Entsinnlichung bei Plato und Aristoteles in die Lehre von Materie und Form (278). Die „religiös gefärbte“ indische Dreiweltenlehre — mit der auch die christliche Lehre von der göttlichen Dreifaltigkeit in Beziehung gebracht ist — wurde im Laufe der Jahrhunderte immer farbloser, „bis nur noch Hegels Thesis, Antithesis, Synthesis, oder gar nur der feierliche Klang einer Dreizahl von Begriffen übrig blieb“ (279). Die christliche Mystik schloß „den zunächst seltsam erscheinenden Bund mit dem Nominalismus“, weil die Sprache unzulänglich war, das innere Erlebnis der Erleuchteten auszudrücken (288). Weil Ignatius von Loyola die Symbole als Ausdruck des mystischen Erlebnisses verschmähte, blieb ihm ernstlich nur das Schweigen. Daher seine „Vorschrift der Oratio mentalis ... als eines völlig hingegebenen Betens ohne Hilfe von Worten“ (289). Das mag genügen.

Man wird es begreiflich finden, wenn wir einer solchen „Geschichte des magischen Idealismus“ nicht einmal den Wert einer brauchbaren Stoffsammlung zuerkennen können. Ihr ganzes Ergebnis ist schließlich die Feststellung der einfachen Tatsache, daß die Philosophie im 20. Jahrhundert, nachdem Jahrtausende vor ihr an geistige Wesen glaubten, nunmehr keine übersinnliche Wirklichkeit mehr anerkennt. Um das zu wissen, brauchte es die Ausführungen Dessoirs nicht. Daß aber diese Leugnung übersinnlicher Wesen aus jenem ursprünglichen Glauben sich herausentwickelt habe, und zwar durch Aufstieg und wahre Läuterung, hat er in keiner Weise dargetan. Ja, wäre das tatsächliche Ende des Philosophierens der logische und ethische Idealismus, den Dessoir uns anpreist, dann stünden wir nicht an, jene Anfänge, wo der Mensch noch mit ruhigem Blick aus den seelischen Vorgängen seine Seele erkannte und aus dem Weltgeschehen auf einen überweltlichen, persönlichen Gott schloß, als viel höher anzusehen. Der Gang der Philosophie wäre dann in keiner Weise mehr ein Aufstieg, sondern eine Altersrückbildung. Indessen lebt die Weltanschauung, die Seelen, Gott und Engel anerkennt, im Christentum und wird fortleben, wenn die heutigen Modeanschauungen längst verschwunden sind. Was Dessoir als höchste bis jetzt erreichte Weisheit preist, ist vom Gang der Ereignisse auch auf dem Gebiete der Philosophie bereits überholt. Das zeigen die Untersuchungen über die Realisierung, die Wesensschau, die Wirklichkeit und das Gelten, die außerhalb der Philosophie der Schule sich vollziehen. Skeptizismus, Atheismus und Pantheismus, wie sie hinter Dessoirs geläutertem Idealismus lauern, sind nie der Denker letztes Wort. Außerhalb der Gelehrtenstuben aber treibt viele der geistige Hunger und Durst auf die Suche nach der verlorenen Seele und dem geraubten Gott. Freilich finden manche den geraden Pfad noch nicht; aber es ist schon ein Gewinn, daß sie den gefährlichsten Irrlichtern den Rücken kehren und wahres Licht suchen.

3. So ist denn alles, worauf Dessoir seinen geschichtlichen Beweis für das Nichtdasein geistiger Wesen hatte stützen wollen, gänzlich zusammengebrochen. Es bleibt ihm noch der philosophische Beweisgrund, es ist sein letzter Trumpf. „Es gibt kein Jenseits der Seele im Sinne einer unsichtbaren Wirklichkeit“, so sagt er uns feierlich (322), „weil geistige Sachverhalte des dinghaften wie des personenhaften Daseins überhoben sind.“

Hier wird stillschweigend vorausgesetzt: Das einzige Geistige, was es gibt, sind geistige Sachverhalte. Das heißt aber ebensoviel, als jene Be-

hauptung aufstellen, die zu beweisen war: Es gibt keine geistigen Dinge und Persönlichkeiten. Und da keine Beweise dafür erbracht werden, daß geistige Sachverhalte im Sinne Dessoirs, d. h. im Gegensatz zu wirklichen Dingen und Persönlichkeiten, den Gesamtbereich des Geistigen ausmachen, so können wir dieses letzte Beweisverfahren Dessoirs nur als eine petitio principii, eine Erschleichung des Beweisgrundes betrachten.

Schließen aber wirklich geistige Sachverhalte das Bestehen geistiger Wesen aus? Im Gegenteil, sie setzen solche voraus.

Geistige Sachverhalte, seien es nun Ideen oder Werte, Seinsgesetze, logische Gesetze oder sittliche Normen, können im Menschen nur Bestand, Geltung und Einfluß auf das Leben haben, wenn sie begründet sind in einer Wirklichkeit, in der geistige Wesen, die Menschenseelen, eine hervorragende Stellung einnehmen, und welche ihren Abschluß findet in Gott, dem höchsten Sein, der höchsten Wahrheit, dem höchsten Gute und der höchsten Heiligkeit.

Ein paar Gedanken müssen genügen; eine tiefere Begründung, die in Erkenntnistheorie und Kritik, in Ontologie, Psychologie, natürliche Gotteslehre und Ethik eingreift, läßt sich im Rahmen dieser Arbeit nicht geben.

Alle geistigen Sachverhalte sind als Erkenntnisse im Menschen nichts anderes als die objektive Seite unserer erkennenden Tätigkeiten, die in ihnen gegebene intentionale Darstellung von Dingen, Gütern, Personen können also ohne jene Tätigkeiten nicht bestehen und daher ebensowenig als diese ohne substantielle geistige Seele. — Die geistigen Sachverhalte müssen, um wahr zu sein, im wirklichen Sein ihre Begründung finden. Alles beschränkte und bedingte Sein aber, wie es uns in der sichtbaren Welt und im eigenen Seelenleben entgegentritt, hat nur dadurch Bestand, daß es in einem höchsten und absoluten Sein begründet ist. Das ist Gott, der reinste Geist. — Alle logischen Gesetze und alle sittlichen Normen müssen in Seinsgesetzen wurzeln, sollen sie Geltung haben und geeignet sein, unser Denken und gar unser sittliches Verhalten zu regeln. Die logischen Gesetze fußen in der Tat ebenso auf dem Sein der Dinge, deren intentionale Darstellung sie regeln, wie auf dem Sein unseres Geistes und seiner Eigenart; durch beide aber gründen sie auf Gott, dem höchsten Sein und der höchsten Wahrheit. Die sittlichen Normen aber haben in bezug auf das, was sie fordern und verbieten, ihren nächsten Grund in der körperlich-geistigen Natur des Menschen, die unbedingte, gebieterische, verpflichtende Art aber, in der ihr „du sollst" und „du sollst nicht" auftritt, gründen sie in Gott, der allein allen Menschen gebieten und sie verpflichten kann. Ohne Seele und ohne Gott keine Geisteswelt.

* * *

Was hat also Dessoir mit seinem Kampf gegen die Annahme geistiger Wesen erreicht? Nicht eine einzige der Vernunft- und Offenbarungslehren über Gott, über die Seele, über die guten und bösen Geister hat er zu widerlegen oder zu entkräften vermocht. Für die Widerlegung des Spiritismus und des Okkultismus hat er nichts gewonnen. Seine eisigkalte Weltanschauung wird erst recht die Leute dem Aberglauben in die Arme treiben. Etwas hat er erreicht, was er nicht gewünscht: durch seine Leugnung geistiger Wesen hat er für sich und seine Gefolgschaft auch den Trost vernichtet, an jener inneren Geisteswelt sich aufzurichten, die er retten möchte, weil sie ihm das Letzte und Tiefste scheint. Ohne substantielle geistige Seele und ohne persönlichen Gott ist die Welt der Werte im eigenen Innern eine Phantasiewelt, für die Dessoir keinerlei Gültigkeit und keinerlei Bedeutung im Menschenleben beanspruchen darf. An solcher Weisheit wird das arme deutsche Volk nicht gesunden.

Julius Beßmer S. J.

Expressionistische Kirchenkunst?

Kein Zweifel mehr: Die Kunstbewegung des Expressionismus, die besonders in Deutschland einen Teil der Gebildeten mit sich gerissen hatte, ist an einem bedeutsamen Wendepunkt angelangt. In zehn Jahren hat sie ein Leben von hundert Jahren gelebt. Von Verzückungen zu Verzweiflungen geworfen, verzehrt von Ekstase und Passion, raste sie durch ihre Jahre und liegt nun müde und gebrochen am Boden, verlassen und verklagt von denen, die ihr früher zugejubelt hatten. Denn also erheben sich heute die Stimmen derer, die einst Jobs begeisterte Freunde waren:

„Ein leichter Modergeruch, der, wenigen vielleicht noch spürbar, von den kaum entstandenen Werken ausströmt, zeigt an, daß die in ihnen verkörperten Erlebnisse schon nicht mehr unsere Erlebnisse sind. Es hilft nichts, man muß den Mut besitzen und sich eingestehen, daß der Expressionismus seine Möglichkeiten erschöpft hat.... Soll denn der Schrei erstarren und die Raserei sich verewigen? Schrei und Raserei, sie haben fast schon zu lang gedauert, um uns noch nennenswert zu erregen, man stumpft nur ab gegen eine Katastrophe, die sich in Permanenz erklärt.... Daß doch das überhastete Presto prestissimo, das laute Gedröhn des Expressionismus sich mäßige und eine Kunst erstehe, die wieder den unfaßbaren Reichtum des Lebens mitsamt seinen gleitenden Übergängen einzufangen versucht, die liebevoll und allseitig das Seiende durchdringt, statt es zu zerstampfen und derart selber zu verarmen, eine Kunst zugleich, die jene große Stille der Wälder und der heißen Sommernachmittage hervorzuzaubern weiß, nach deren Geheimnissen wir — ach, wie lange schon — ein schmerzliches Verlangen tragen!..."[1]

Schon einige Monate früher hatte Hausenstein durch einen Aufsatz „Die Kunst in diesem Augenblick" Aufsehen erregt, den „Der neue Merkur"[2] gebracht hatte: „Wir leben heute, wir, die den Expressionismus bewußt erlebt, die ihn geliebt, die seinen Wagen gezogen haben, mit dem verzehrenden Gefühl, vis-à-vis de rien angekommen zu sein." Mit Sehnsucht blickt er in frühere glücklichere Zeiten zurück, wo es das gab, was Kunst trug wie Früchte, Natur und Gott. „Dies wäre das erste, und es wäre so wichtig, daß die Kunst daneben gleichgültig wäre. Aber eben darum würde die Kunst wieder entstehen. Ihr tiefstes Wesen ist Beiläufigkeit, nicht Zweck. Wir würden uns wahrlich an den Gedanken gewöhnen,

---

[1] Schicksalswende der Kunst von Dr. J. Kracauer in Nr. 606 (1920) der Frankfurter Zeitung. [2] 3. Jahrgang, Doppelheft 10/11.

fürs nächste ohne Kunst zu sein, wären wir nur gewiß, die Erde und den Himmel wieder zu haben." [1]

Es ist unnötig, solche Urteile durch weitere Zeugnisse zu erhärten. Wer die Literatur über die neue Kunst verfolgt, weiß es, daß die Verdrossenheit und Unzufriedenheit mit der heutigen Kunst weiteste Kreise ihrer früheren Verehrer ergriffen und einen nicht mehr zu hemmenden Lawinensturz begonnen hat.

Auch die praktische Kunst beginnt bereits mit dieser neuen Einstellung zu rechnen.

Aus Frankreich ist die Neuigkeit zu uns gedrungen, daß Picasso, der wilde Picasso, der eben noch dem äußersten Futurismus gehuldigt hatte, heute wieder akademisch male. Das Picasso peint à l'Ingres ist zum geflügelten Wort geworden und hat die Runde in unsern Zeitungen und Zeitschriften gemacht. Da in Sachen der Kunst alles Heil von Frankreich ausging — eines der Grunddogmen deutschen Kunstverstandes — wird es wohl auch in Deutschland bald von Picassos wimmeln, sobald ihnen erst einmal die wächsernen Flügel vollends abgeschmolzen sind.

Eigentlich war es ja nur biologisch gesetzmäßig, daß der ungeheuren Energieverschwendung, dem übermäßig gesteigerten Lebensgefühl der neuen Kunst Müdigkeit und Erschlaffung folgen mußte, bei Künstlern wie Kunstfreunden. Ein Gewitter kann prachtvoll sein und großartig, aber wir lieben es nicht an sich, sondern nur in den Augenblicken, wo eine gespannte, drückende Atmosphäre nach Reinigung schreit. Ist das geschehen, dann segnen wir seinen Abzug. Solches aber ist die geschichtliche Bedeutung des Expressionismus wie jeder revolutionären Bewegung.

Just in diesem Augenblick nun mehren sich auf katholischer Seite auffällig Stimmen, die laut und ungestüm an den Pforten der Kirche für ihren Liebling Expressionismus Einlaß begehren. Es darf uns nicht wundern, daß gerade die Rheingegenden, früher in Kunstfragen allzu konservativ und archaisch gerichtet, am lautesten nach der „Zeitkunst" rufen. So lockt ein Extrem das andere. Es werden Ausstellungen expressionistischer christlicher Kunst veranstaltet, Werbevorträge mit Lichtbildern gehalten und Werbeaufsätze geschrieben, in denen nicht nur vorsichtigere Fachleute sich den Vorwurf der Engsichtigkeit, sondern selbst kirchliche Behörden deutliche Winke gefallen lassen müssen. Die Forderungen sind auch durchaus nicht so bescheiden wie die Hartlaubs, der in seinem Buche „Kunst und Religion" treffend bemerkt, daß das dekorative Formvermögen, die gewisseste Eigenschaft der modernen Kunst, bei genügend weitherziger Kontrolle vorläufig und bis zu einem gewissen Grade auch der Auffrischung heutiger eigentlich kirchlicher Kunst nutzbar gemacht werden könnte. Der Reformwille geht vielmehr aufs Ganze. Hartlaub dagegen ist sich wohl bewußt, daß die

[1] Der Aufsatz ist auch als Sonderdruck erschienen im Hyperionverlag, München.

junge Kunst aus einer erst präreligiösen Stimmung erwachsen ist, und schließt darum sein Buch mit dem beherzigenswerten Satz: „Wer heute schon das religiöse Kunstwerk gleichsam vorwegnehmen will, sei sich der ungeheuren Verantwortung bewußt.“ Auch A. L. Mayer, einer der ältesten Verfechter expressionistischer Kunst, schreibt[1], daß man mit Themen der biblischen Geschichte heute weit frivoler umgehe als in den Zeiten des schroffsten Naturalismus, daß von neuer Religiosität in neun Zehnteln aller neuen Bilder nichts zu spüren sei, von einer wirklichen Vergeistigung nur ganz selten.

Es ist auffallend, wie oft sich gerade die akademische Jugend in unserer Frage zu Worte meldet. Wir müssen uns ja freuen über die heutige Jugend mit ihrer prachtvollen Begeisterungsfähigkeit, ihrem Tatendrang und Edelmut, ihrer lebhaften Anteilnahme an den großen Fragen des Lebens und ihrem oft staunenswerten organisatorischen Geschick. Neidlos geben wir zu, daß dieser neue Menschentyp vieles vor dem früheren voraus hat. Und doch können wir die Sorge nicht ganz unterdrücken, der Romano Guardini jüngst in seinem Schriftchen „Neue Jugend und katholischer Geist“ Ausdruck gegeben hat: „Wenn es wahr ist, daß man früher alles nur auf das Altsein gab, die schöpferischen Kräfte und die Eigenbedeutung der Jugend aber übersah, so stehen wir heute vor dem bedenklich nach Niedergang aussehenden Gegenteil: daß dem Jungsein die Herrschaft über das ganze Leben in die Hand gelegt wird.“ Demgegenüber verlange der Geist des Christentums, „daß ein Junger seine Jugend als Teil des Lebensganzen erkenne und vor dieser Ganzheit des Lebens Ehrfurcht habe, Ehrfurcht auch besonders vor dem Teil darin, der mehr ist als die Jugend, nämlich vor der Reife“. Denselben Grundgedanken mit Anwendung auf die Kunst unserer Zeit spricht Wilhelm Michel in einem pessimistischen Artikel über die Darmstädter Expressionistenschau aus[2]. Wir sähen, so meint er, im Expressionismus (und in dem von ihm nicht verhinderten Dadaismus) den Tanz des ewig Labilen um das granithaft Wahre sich fortsetzen, der immer ein Zeichen dafür ist, daß die Menschen nur mit ihrer Jugend an der Kunst teilnehmen, nicht mit ihrem Mannesalter.

In Fragen zumal, die so mächtig in das Leben der Kirche eingreifen wie die kirchliche Kunst, ist mit jugendlichem Voranstürmen nichts gedient,

---

[1] Kunstchronik 1920, Nr. 27.

[2] Münchener Neueste Nachrichten 1920, Nr. 322.

eher noch die Gefahr in die Nähe gerückt, daß auch der berechtigte Fortschritt verzögert wird. Darum dürfen aber auch die Alten sich nicht bedingungslos auf die Seite der Jungen stellen und alles, was diese sagen und wagen, als Offenbarungen und Zukunftsverheißungen ansehen. Ihnen gerade ziemt das Abwägen, das Zügeln des jugendlichen Dranges, das Verhindern, daß der schäumende Strom die Ufer überflute.

Es sind ferner meist Nicht-Theologen, die dem Expressionismus unsere Kirchen geöffnet wissen möchten. Von ihnen aber kann man nicht erwarten, daß sie sich über die theologischen Grundfragen aller Kirchenkunst Klarheit verschafft hätten. Diese Klarheit aber ist nötig, um nicht an der Sache vorbeizureden. Da ich diese Grundfragen schon wiederholt anderwärts behandelt habe[1], seien hier nur flüchtige Andeutungen gegeben[2].

Die Kunst hat wie alles auf der Welt als höchste Bestimmung die Förderung der Ehre Gottes, nicht der inneren Ehre, die mit Gottes Wesenheit identisch, einer Vermehrung nicht fähig ist, sondern der äußeren Ehre Gottes, die ihrer Wesensbestimmung nach darin besteht, daß Gott von den vernünftigen Geschöpfen erkannt und geliebt werde. Zwar kann ein Kunstwerk im Entstehen ebenso wie das Gebet Ausdruck religiöser Gefühle des Künstlers sein, aber das fertige Werk kann Gottes Ehre nicht durch sein bloßes Dasein fördern, sondern nur dadurch, daß es den Beschauer zur Erkenntnis und Liebe Gottes anregt. So aber liegt der Fall bei der

---

[1] Vgl. mein Buch „Beuroner Kunst" und meinen Beitrag für die „Ehrengabe deutscher Wissenschaft".

[2] Man vergleiche auch die treffenden und gründlichen Ausführungen, die P. Remigius Boving O. F. M. unter dem Titel „Soll die Kirche der expressionistischen Kunst ihre Tore öffnen?" in der Zeitschrift „Theologie und Glaube" (1920, Nr. 1) unserem Thema widmet. Nur in zwei untergeordneten Punkten möchte ich mir Einwendungen erlauben. Der Verfasser betont vielleicht zu stark die Notwendigkeit einer stilistischen Einheit zwischen der kirchlichen bildenden Kunst und der Liturgie. Demgegenüber ist festzuhalten, daß die Kirche der bildenden Kunst und auch der Kirchenmusik eine viel größere Freiheit gestattet als der eigentlichen Liturgie. Liturgisch war schon die Kunst der Gotik nicht mehr, noch weniger die der Renaissance, auch nicht die der Nazarener. Erst die Beuroner haben wieder eine liturgische Kunst geschaffen. Den Satz „Solange die Liturgie in unsern Kirchen nicht expressionistisch ist, darf es auch die bildende Kunst in ihr nicht sein" kann man darum nicht ohne weiteres unterschreiben. — Wenn der Verfasser sodann sagt, ein Maler, der einsehe, daß seine Sonderart die Erreichung des kirchlichen Zweckes ganz oder teilweise in Frage stelle, müsse eben seine Sonderart preisgeben, so möchte ich einem solchen Maler doch lieber raten, von der kirchlichen Kunst abzustehen, da er nicht zum künstlerischen Priestertum berufen sei. Ein Künstler, der auf seine Sonderart verzichtet, verzichtet auf sein Bestes.

kirchlichen Kunst, die ihre Bestimmung nur als dienende Gemeinschaftskunst erreicht. Darum hat auch die Kirche, wo sie von der Kunst in den Gotteshäusern spricht, stets und nachdrücklich als deren Aufgabe die religiöse Erhebung der Gläubigen gefordert. In dem Augenblick, wo der Expressionismus sich dieser Aufgabe auch nur einigermaßen gewachsen zeigte, würden sich ihm auch die Türen unserer Kirchen öffnen.

Wir möchten nun im folgenden einige der Trugschlüsse entlarven, mit denen die Notwendigkeit, expressionistische Kunst in der Kirche zuzulassen, gewöhnlich begründet wird.

„Darin sind sich wohl alle einig, daß die bisherige Kirchenkunst keine Förderung der Religion bedeutete.“ [1] Ähnlich sprach sich Prof. Reiners laut Bericht [2] in seinem Darmstädter Vortrag über Expressionismus und christliche Kunst aus. Die herkömmliche minderwertige Kunst, so meinte er, habe wohl Gefallen oberflächlicher Natur, aber keine Erbauung gewirkt. Der Berichterstatter über den Reinersschen Vortrag — ein Student der Kunstgeschichte — geht sogar so weit, diese herkömmliche Kunst „blasphemisch“ zu nennen. Ja er erhebt die verwegene Anklage gegen Christentum und Katholizismus unserer Tage, daß sie die Verwandtschaft mit dem Geist, aus dem der Expressionismus entstanden ist, nicht erkannt hätten. „Bei der starken Betonung des Spirituellen, des Geistigen, ja geradezu des Weltanschaulichen in Dichtung und Kunst des Expressionismus hätten wir in ihm unsern natürlichen, unsern geborenen Bundesgenossen erkennen müssen.“ [3]

Solche Sätze heischen eine klare Stellungnahme.

Es sind durchaus nicht nur oberflächliche Christen, die sich an sehr bescheidenen Kunstwerken erbauen, an Kunstwerken, bei denen das Wort „Werk“ das Wort „Kunst“ fast erdrücken möchte, sondern vielfach religiös sehr tief und innerlich gerichtete. Schöne Worte fand darüber neulich ein erfahrener Mann in dem Aufsatz „Zur sittlichen Erneuerung Deutschlands“ [4]: „Man hat es versucht und versucht es noch immer, durch die Kunst das Volk zu erziehen. Man vergißt dabei, daß die Kunst die Blüte am Baum des sittlichen Lebens und nicht dessen Wurzel ist. Ich habe in Wohnungen hineingeschaut, wo eine Armut und Geschmacklosigkeit obwaltete, die zum Himmel schrie, und fand in derselben Wohnung eine Kunst, mit dem Lebensschicksal fertig zu werden, die beneidenswert war. Aber ich habe auch in

[1] Köln. Volkszeitung 1920, Nr. 586.
[2] Frankfurter Volkszeitung 1920, Nr. 97. [3] Ebd. Nr. 126.
[4] Köln. Volkszeitung 1920, Nr. 644.

Wohnungen, die vor Ästhetik strotzten, recht minderwertige Lebenskunst getroffen." Wer so eilfertig die religiösen Wirkungen minderwertiger Kunst verneint, der beweist, daß er vor lauter Streben nach Bildung und Kultur und im Eifer den Wettlauf moderner Gedanken und Empfindungen mitzumachen ganz versäumt hat, einen Blick in die gläubige Volksseele zu werfen; er hat den linden Hauch noch nicht verspürt, der aus solchen warm gebeteten Bildern ausgeht und der einem allen Mut zur Kritik rauben möchte; er hat wohl noch nie in stillen abwegigen Wallfahrtskirchlein gekniet, wo ein künstlerisch ganz armseliges Gnadenbild fromme Christen auf die Knie zwingt, wo Gott selbst durch auffallende Gebetshilfen eine vielsagende Kritik übt an der Kritik der Weisen und Kunstverständigen.

Ich kann es mir nicht versagen, hier die herrlichen Worte anzufügen, mit denen Kurt Ziesché in seinem vor Jahresfrist erschienenen Büchlein „Vom Expressionismus" das einfache Volk in Schutz nimmt:

„Sobald eine Kunst . . . zur Begleitung und Fixierung des religiösen Aktes selbst bestimmt ist, hat sie ihre eigenen Ansprüche sofort scharf herabzusetzen, weil der Strom des seelischen Lebens von dem religiösen Akte schon allein fast voll beansprucht wird. Während der Ausübung der lebendigen Akte wirklicher Religion kann die Kunst niemals eine volle und autonome Bedeutung beanspruchen, weil der menschliche Bewußtseinsraum und seine Bewußtseinsenergie nicht unendlich ist. Der religiöse Akt selbst ist lebensnotwendig und deshalb in seinen Ansprüchen an die seelische Kraft unvergleichlich herrisch und unduldsam. In seinem Dienste also kann die sakrale Kunst nur ein wie das Wort in der Musik über dem Wesentlichen leicht und zierlich dahinschwebender Hauch oder Schleier sein, der auf seine eigene Durchformung verzichtet und sich sogar dem höheren Zweck bis zur leichten und nützlichen Deformierung aufopfert. . . . In diesem Punkte erweist sich das einfache Volk weit kunstverständiger als Michelangelo in der Sixtina. Es wertet das scheinbar starre und ärmliche Sakralbild beim religiösen Akte praktisch aus, wendet sich aber von der quellenden Lebensfülle des ungeweihten religiösen Bildes gestört ab, wo es Religion praktisch üben will. Solche Kunst sei Kunst, lasse aber die ausübende Religion ungestört und bleibe für sich. Vielleicht ist sie für weniger vollständig organisierte oder verarmte Menschen oder für schwächere Stunden aller Menschen ein leiser Anhauch oder ein schwacher Nachhauch von Religion."

Wenn auch wir stets dafür eingetreten sind und auch fernerhin dafür eintreten werden, daß dem Volk nur künstlerisch Hochstehendes geboten wird an kirchlichen Werken und privaten Andachtsgegenständen, so geschieht das aus kulturellen Gründen, nicht aus religiösen oder seelsorglichen. Für die Seelsorge ist es völlig gleichgültig, ob sich unser Volk an einem hochwertigen Meisterwerk erbaut oder an einem künstlerisch bedeutungslosen.

Gegen den Vorwurf, daß die Kirche die Verwandtschaft mit dem expressionistischen Geist nicht erkannt habe, ist zu sagen, daß das Spirituelle, Geistige, Weltanschauliche von der bestimmten Form, in der es sich zeigt, nicht zu trennen ist, daß man von Verwandtschaft oder fremder Art erst dann reden kann, wenn man diese bestimmte Form kennt. Wer nun das moderne Geisttum betrachtet, kann keinen Augenblick im Zweifel sein, daß es ganz anders gerichtet ist als das unsere, meist fanatisch feindlich allem Konfessionellen, ja selbst echtem Christentum gegenüberstehend. Sie verkünden es selbst, daß sie eine eigene dogmenlose Kirche bauen wollen. Der expressionistische Geist ist erst Schrei nach Religion, nicht ihr Besitz, er führt uns mit dem gleichen Behagen in Lust- und Lasterhöhlen wie vor das Angesicht eines Gottes, von dem niemand weiß, was er darunter verstehen soll. Wir haben kein Vertrauen zur Echtheit religiöser Erlebnisse bei Künstlern, die zwischen Bibel und Freudenhaus hin- und herschwanken. Ein Hausenstein nennt diese geistige Einstellung geradezu gottlos, wenn er schreibt[1]: „Der Kunst ist heute kein anderer Weg gewiesen als der einer Reduktion, nicht einer Einschwenkung ins Banale, aber einer Rückführung aus dem im tiefsten Grunde Gottlosen des Expressionismus, aus seinem Anlauf zur Hybris in die Einfalt durch eine Bescheidung vor dem Himmel."

Den andächtigen Stimmungen der Seligkeit, des Friedens, der sicher in Gott ruhenden Seele gegenüber hat die neue Kunst nur Verlegenheit, meint Hartlaub[2]. „Woher sollten auch die Menschen des Weltkrieges und der Revolution den Frieden nehmen?" Hartlaub kennt auf diese Frage keine Antwort, wohl aber wir Christen: „Aus Glauben, Hoffnung und Liebe."

Dieser modernen Geistesverfassung gegenüber hat schon der hl. Paulus in seinem Brief an die Galater (5. Kap.) die christliche gezeichnet, die eine Wirkung des in der Taufe mitgeteilten Heiligen Geistes ist: „Die Frucht des Geistes aber ist: Liebe, Freude, Friede, Geduld, Milde, Güte, Langmut, Sanftmut, Treue, Bescheidenheit, Enthaltsamkeit, Keuschheit."

Die ernste neue Kunst soll tiefste Verehrung des Absoluten, des Göttlichen sein, aus dieser andächtigen Schau heraus bilde sie, das sei der tiefste Grund ihrer starken religiösen Kraft, in der für uns die Zukunftshoffnung liege, die fruchtbar werden könne für Kirche und Religion[3]. Wie naiv ist hier das von katholischer Seite nachgesprochen, was wir bis

---

[1] Die Kunst in diesem Augenblick. [2] Kunst und Religion.
[3] Köln. Volkszeitung 1920, Nr. 586.

zum Überdruß in expressionistischen Programmen lesen. Hat sich der junge Verfasser — er zählt sich selbst zur Jugend — nicht die Frage vorgelegt, welcher Art denn dieses Absolute sei? Ob es der außerweltliche persönliche Gott ist, den das Christentum bekennt, oder irgendein pantheistisches oder egotheistisches Gebilde? Ist aber das letztere der Fall, und es ist zumeist so, dann ist diese geistige Grundlage gewiß nicht geeignet, unsere christliche Kunst zu erneuern, sie vermag höchstens eine unerquickliche Aftermystik hervorzubringen. Ist es nicht beschämend, daß wir uns von Anhängern fremder Weltanschauungen Wahrheiten sagen lassen müssen, die uns schon unser katholischer Instinkt nahelegen müßte? „Das beste Zeugnis der besprochenen Gegensätze von religiöser Ichkunst und Gemeinschaftskunst", sagt Kurt K. Eberlein in seinem Buch „Deutsche Maler der Romantik"[1], „bietet unsere moderne religiöse Kunst von heute. Gerade heute, in dem letzten Aufflammen des zügellosen subjektiven Zeitgeistes, erleben wir deutlich, wie dem Künstler das eigene Ich, die eigene Not als die Passion, als das Leben und das Bekenntnis Christi zum Bilde wird, und wie wenig die Kirche, ihre Gemeinschaft, ihre Liturgie und Ikonographie diesen Ich-Christen sein kann. . . . Es steckt deshalb eine tiefe Logik dahinter, wenn sich die Kirche bisher gegen solche Kunst wendet, die nur das Ich als Gott kennt und deshalb vergebens jede Art der Überwältigung, der Narkose, der Ekstase ersehnt, um endlich den Gott als Ich zu finden." Sarkastisch hat Richard Kayser, einer der vom Expressionismus Enttäuschten, diese „tiefste Verehrung des Absoluten" gezeichnet[2], wenn er sagt, wir strebten allerdings zum metaphysischen Jenseits, wir erreichten es aber nicht, wenn wir „Gott" sagten und Heiligenbilder malten, wir müßten allerdings von protestantischer Nur-Innerlichkeit loskommen, das geschehe aber nicht, wenn wir stündlich „Gemeinschaft" sagten. Man sei zu keiner Religion gekommen, so sehr man nach ihr geschrien habe, unser letztes Wissen sei vielmehr, daß wir den Weg zu Gott zwar gewagt, aber nicht gefunden hätten, daß alle frömmelnden Gesten uns nicht mehr über die Tatsache unserer tiefen Ungläubigkeit hinwegtäuschen könnten.

Aber die Gotik und Grünewald! War nicht auch das Expressionismus? Ja ist nicht unser moderner Expressionismus eine Fortführung und Weiterbildung der gotischen Tradition? — „Wenn die Kirche die moderne Kunst-

---

[1] Jena, Diederichs. [2] Der neue Merkur 1920/21, Heft 4.

form grundsätzlich ablehne, so müsse sie folgerichtig auch die ganze Gotik aus dem Gotteshause verweisen." [1]

Es ist vor allem nicht richtig, daß die gotische Gesinnung den Ursprung des Expressionismus bildet. Seine Urheber dachten an nichts weniger als an Gotik. Der Zusammenhang mit ihr wurde erst viel später hineininterpretiert. Diese Modernen holten sich vielmehr ihre „reine" Form bei den Wilden. Und da Leben und Kunst doch einigermaßen zusammenstimmen sollen, suchen sie auch das Leben der Wilden nachzuahmen, soweit das bei uns möglich ist. Man lese nur nach, was „Das Kunstblatt" (1918 September) über die Lebensweise der Pechstein, Kirchner und Heckel zu berichten weiß.

Die gotische Kunst ist sodann, im Gegensatz zur modernen, ganz aus dem Christentum herausgewachsen und hat das gesamte Kunstschaffen, von der Architektur bis zum kleinsten kunstgewerblichen Gegenstand, mit seinem Stilwillen durchdrungen. Vom Expressionismus können auch seine größten Lobredner nicht behaupten, daß er auf dem Boden des Christentums gewachsen ist, und wie viele künstlerische Richtungen neben ihm herlaufen, sieht auch das blödeste Auge.

Die mittelalterliche Kunst ist sodann durchaus gegenständliche Kunst. Der Künstler hatte ausschließlich die Absicht, das religiöse oder profane Thema, das ihm gestellt war, auf Grund seiner Naturkenntnis, seiner Kunsterfahrung und seiner größeren oder geringeren technischen Fertigkeit in allgemein verständlicher Form darzustellen. Nichts lag ihm ferner, als durch Abschälen der sichtbaren Oberfläche der Dinge ins „Wesenhafte" vordringen oder nur persönliche Stimmungen ausdrücken zu wollen. Wo ein wirklich großer Künstler am Werke war, konnte es dann freilich nicht ausbleiben, daß auch das Persönliche in Stil und Empfindung in die Erscheinung trat, ganz von selbst und ohne Absicht. Dieses persönliche Empfinden trat jedoch nie in Gegensatz zum Empfinden der Allgemeinheit; beide reichen sich vielmehr die Hand. Wie ganz anders sind Absicht und Wirkung des expressionistischen Kunstwerkes!

Es ist ferner zu sagen, daß auch in der gotischen Zeit bei all dem Herrlichen, das sie geschaffen hat, Minderwertiges und Geschmackloses hervorgebracht wurde. An diesem die Verwandtschaft mit dem Expressionismus aufzuweisen, bedeutet für letzteren ein zweifelhaftes Lob. In Zeiten einer

---

[1] Prof. Reiners in seinem Würzburger Vortrag laut Referat.

ausgesprochen einheitlichen Kultur, wie es die gotische war, mochten auch solche minderwertigen Werke durchaus ihren Zweck erfüllen. Das Einzelne zog Gewinn vom Ganzen, und die allgemeine Stilempfindung und Stilgewohnheit ließ über den eigentlichen Wert des einzelnen Werkes hinwegsehen.

Grünewald aber ist in seiner überragenden künstlerischen Größe ein Sonderfall. Unerträglich, wenn nun alle Welt aus diesem Sonderfall eine Kunstrichtung machen möchte! Grünewalds Schicksal beweist sodann, daß seine Kunst auch in der gotischen Zeit so wenig volkstümlich war, daß er vergessen werden konnte. Dieser Mangel an Volkstümlichkeit ist gewiß keine Instanz gegen Grünewalds gewaltiges Künstlertum, wohl aber gegen die Möglichkeit, auf solcher Grundlage eine eigentlich kirchliche Kunst, eine Kunst für die Gemeinschaft zu begründen.

Was einer solchen religiösen Gemeinschaftskunst frommt, dafür hat das Volk eine angeborne Unterscheidungsgabe. Auch die gotischen Darstellungen stoßen es nicht ab trotz so mancher Deformationen, denn sie tragen den demütigen Willen, dienen zu wollen, an der Stirn. Sie lassen dem Andächtigen Raum für sein eigenes Empfinden, während das expressionistische Bild fremden Geistes übervoll ist. „Künstlerische und ästhetische Fragen", sagt Kurt K. Eberlein in seinem bereits erwähnten Buch, „haben schon deshalb in der religiösen Sphäre kein Gewicht, weil für die Zeichenschrift der Heilslehre die Inhaltsallgemeinheit und Formallgemeinheit entscheidend sein müssen. . . . Kunst und Religion sind in kulturstarken Zeiten eine organische Einheit und bedürfen keiner ästhetischen Kritik. Die ‚Kunst' beginnt erst da, wo sie anfängt aufzuhören."

Eine echte zeitgemäße Kirchenkunst, so sagt man des weiteren, müßte die Gethsemanestimmung der heutigen Menschheit widerspiegeln. Als ob die christliche Kunst die Aufgabe hätte, uns noch tiefer in unsern Schmerz hineinzubohren und nicht vielmehr uns zu trösten und zu erheben wie die Religion selbst, in deren Dienst sie steht! Längst sind wir übersättigt von all den Bildern, die nach Art hysterischer Personen sich gar nicht genug tun können, ihr Leid und ihre Verzweiflung in die Welt hinauszuschreien. Ein Kreuzbild, eine Pietà sind als religiöse Werke verfehlt, wenn sie uns nur den Schmerz schildern, wenn sie uns nicht die innere Überwindung des Schmerzes im gläubigen Vertrauen auf Gott zu zeigen wissen. Das erst ist christliche Kunst, das andere profane Kunst an einem religiösen Gegenstand.

Was wir heute brauchen, wo wir so tief darniederliegen, ist das Erhebende, das Freudigstimmende, also eine Ausdruckskunst, die nicht wie der Expressionismus nur das ausdrückt, was ist, sondern das, wonach wir uns sehnen. Der echte christliche Künstler muß also innerlich aus dem Leid herausgewachsen sein, soll er ein wahrer Führer und Wegleiter sein. Man blickt heute mit Sehnsucht nach dem Geiste des Urchristentums. Ist man sich aber auch der Tatsache bewußt, daß die altchristliche Kunst trotz der langen Periode schmerzlichster Verfolgungen und Prüfungen kein Bild der Trauer zeigt, daß alle ihre Denkmäler den Geist der Sanftmut, des Wohlwollens und der Liebe predigen? Wir finden ferner bis ins 5. Jahrhundert hinein keine einzige Darstellung des Gekreuzigten, auch nicht, als die Kirche längst aus ihrer Verborgenheit herausgetreten und jeder Grund für Geheimhaltung weggefallen war. Das kostbare Gemmenkreuz ohne den Körper des Herrn vertrat die Stelle einer eigentlichen Kreuzdarstellung. Noch in der romanischen Zeit ist der Gekreuzigte der sieggekrönte König und nicht der Schmerzensmann. Heute können wir freilich die Themen der Leidensgeschichte nicht mehr missen, aber so viel sollten wir doch aus der Kunst des Urchristentums lernen, daß eine erhebende christliche Kunst nicht so sehr die Nachtseite, sondern die Sonnenseite dieser Geheimnisse betonen müßte als ein lebendiges „Tod, wo ist dein Sieg?" [1].

Das ist auch der Geist, den die kirchliche Liturgie so beseligend ausstrahlt. Man mag der kirchlichen Kunst nach der weisen Milde der Kirche selbst größere Freiheit zugestehen, für keinen Fall darf diese in ihren Bildern das Gegenteil von dem behaupten, was liturgische Worte besagen. Wenn z. B. die Liturgie nicht müde wird, die Schönheit der seligsten Jungfrau in herrlichen poetischen Bildern zu preisen, dann muß uns ein Gemälde abstoßen, das uns ein häßliches Alltagsmodell als die Mutter des Herrn empfehlen möchte.

Wenn man darum verkündet, uns hätten diese Bilder einer ruhig lächelnden Harmonie nichts mehr zu sagen [2], so wäre erst einmal zu untersuchen, wie viele hinter diesem „uns" stehen. Der weitaus größten Mehrzahl aller Gläubigen haben diese Bilder einer ruhig lächelnden Harmonie noch sehr viel zu sagen. Und wenn die neue Kunst solchen Stimmungen

---

[1] Vgl. den Artikel „Christenfreude in schwerer Zeit" von Wilhelm Leblanc in dieser Zeitschrift 97 (1919).

[2] Köln. Volkszeitung 1920, Nr. 586.

des Friedens und der Seligkeit gegenüber wirklich nur Verlegenheit hat, dann beweist sie eben, daß sie für die Kirche nicht taugt. Mögen darum die Freunde expressionistischer Kunst sich an „zeitgemäßen" Werken erbauen, soviel sie wollen, wir werden sie darin nicht stören, mit ihrer Forderung, solcher Kunst die Kirchtüren zu öffnen, werden sie an ein ehernes Nein stoßen.

Zumeist gehen solche Forderungen hervor aus einer Überschätzung der Kunst für das Leben und Gedeihen der Kirche. Mit Neid blickt man auf frühere Perioden, wo die Kirche auch in der Kunst tonangebend war. Als ob die Pflege der Kunst als solcher zu den Aufgaben der Kirche gehörte! Die Blüte kirchlichen Lebens lief nicht immer mit der Blüte kirchlicher Kunst parallel. Weder Christus noch die Apostel haben je ein Wort über die Kunst gesprochen, im jungen Christentum entwickelte sie sich erst allmählich und nicht ohne den Widerspruch heiliger Kirchenväter. Auf den Ruhm, in der Kunst das erste Wort zu sprechen, wird die Kirche gerne verzichten, wenn sie dafür Wichtigeres leistet. Wir sind unendlich reicher als die, denen die Kunst als höchstes Gut gilt. In Stunden der Enttäuschung sehen auch sie ein, wie grenzenlos verarmt sie innerlich sind. Hausenstein wird darum vielen aus dem Herzen gesprochen haben, wenn er in seiner schon öfters erwähnten Schrift sagt: „Wohl dem, der eine Offenbarung hat! Wir andern sind die staunenden Zaungäste."

Josef Kreitmaier S. J.

Ein Kinderparadies.

„Es ist tragisch, heute als deutsches Kind geboren zu sein. Das deutsche Kind ist in eine Hungerwelt hineingeboren und zu einem harten Leben."
(Gardiner, der Herausgeber der Daily News.)

Das deutsche Kinderelend ist zu einer Hölle geworden. Doch mitten in dieser Hölle gibt es ein kleines Paradies, und das ist die herrliche Godeshöhe am Rhein, das Kindererholungsheim der Stadt Köln.

„Wie kam denn die Stadt Köln dazu, ein solches Erholungsheim zu schaffen?"

In London lebt ein enorm reicher Mann, Sir Ernest Cassel, der vor einigen Jahren der Stadt Köln ein Geschenk von einer Million Mark zu wohltätigen Zwecken gemacht hat. Das Geld wurde in einer Bank in New York deponiert, um zur geeigneten Zeit an die Stadt Köln ausbezahlt zu werden. Weil aber der Krieg dazwischenkam, konnte die Summe erst vor kurzem flüssig gemacht werden. Doch daß man so lange auf das Geld warten mußte, wurde für Köln zum größten Segen: die ursprüngliche Summe war nämlich wegen der jetzigen Valuta nicht mehr dieselbe. Die eine Million war zu vielen Millionen angewachsen. Es war also Geld in Hülle und Fülle da. Das Kinderelend in Köln war aber auch entsetzlich geworden. Die Kölner Behörden faßten daher den Entschluß, etwas Großes für die armen Kinder der Stadt zu tun: so kam der Kauf der riesigen Godeshöhe zustande. Es ist in der Tat ein prachtvoller Besitz: 10 Morgen Park und Wald ums Haus herum, alles zur Anstalt gehörend. Das Gebäude selbst enthält hundert große und kleine Säle, Zimmer und Räume aller Art. Die Kaufsumme war natürlich sehr groß. Sie ging in die Millionen. Mit einem weiteren Kostenaufwand von 800 000 Mark wurde aber dann noch das bisherige Sanatorium zu einem Erholungsheim für die hungernden Kinder eingerichtet.

Da ich diese große Anstalt nicht nur gesehen habe, sondern auch eine Zeitlang dort als Vertreter des Hausgeistlichen tätig gewesen bin, will ich einige meiner Eindrücke und Erlebnisse hier kurz wiedergeben.

In später Abendstunde erreichte ich die liebliche Villenstadt Bonns, wie Godesberg gewöhnlich genannt wird.

Gerade hier und noch weiter oben, zwischen Koblenz, Bingen und Rüdesheim, sind ja, wie bekannt, die Ufer des Rheines wegen ihrer Weinberge, Wälder und Burgen von einer geradezu märchenhaften Schönheit. Hier bildet der Strom einen der schönsten Wasserwege der Welt.

Das wußte ich. Aus eigener Anschauung hatte ich die Gegend kennengelernt. Ich war schon öfters auf den prachtvollen Rheindampfern den großen Fluß hinauf- und hinuntergefahren.

Zwei freundliche Führer geleiteten mich bei leuchtendem Sternenhimmel bergan zur Godeshöhe.

Die Oberin des Hauses, eine würdige, energische westfälische Augustinerschwester, empfing mich mit größter Freude.

„Wir sind glücklich, daß wir nun endlich einen Priester im Hause haben“, sagte sie, während sie mich nach einem Empfangszimmer führte.

Beim Abendessen, das sofort gebracht wurde, fragte ich die Oberin, wie viele Kinder jetzt im Hause seien.

„Es sind vorläufig nur sechzig. Hier ist alles erst im Werden. Diese sechzig Kinder sind die erste Gruppe, die vor einer Woche hier eingezogen ist. Die zweite Gruppe, die nach vier Wochen kommen soll, wird schon etwas zahlreicher sein.“

„Wie alt sind die Kinder?“ fragte ich.

„Sechs bis sechzehn Jahre“, erwiderte sie.

„Dann werden Sie sie wohl nach dem Alter in mehrere Abteilungen scheiden, die Großen für sich und die Kleinen für sich?“

„Nein, noch nicht“, sagte die Oberin. „Wir lassen sie vorläufig alle in einer Abteilung. Aber wir richten es so ein, daß sie bei Tisch, in den Schlafsälen, auf den Spaziergängen und beim Spiel — obwohl alle beieinanderbleiben — doch in mehrere Gruppen eingeteilt sind. Bei jeder Gruppe wird ein Großer angestellt, um Ordnung zu halten, natürlich immer unter Aufsicht einer oder mehrerer Schwestern.“

Wir sprachen noch eine Weile zusammen. Bald aber schaute ich auf die Uhr. Es war sehr spät geworden. Ich sagte deshalb zur Oberin:

„Ich hätte noch große Lust, verschiedene Fragen zu stellen über die Einrichtungen der Anstalt. Heute abend erlaubt es aber die Zeit nicht mehr. Vielleicht werden Sie mir gestatten, es morgen zu tun?“

„Mit größter Freude", antwortete sie. „Morgen werde ich zu Ihrer Verfügung stehen und Ihnen alles erzählen, was Sie über das Haus zu hören wünschen."

Am folgenden Tage nach dem Frühstück war die Schwester Oberin auch schon da, um mich zu einem Rundgang durch das Haus mitzunehmen.

Wir fingen mit den Kellerräumen an. Dort waren große Vorratskammern und eine geräumige, helle, ganz modern eingerichtete Küche, wo eine tüchtige Köchin — auch eine Augustinerschwester — das Zepter führte. Es waren auch mehrere Badezimmer zu sehen mit vielen neu angeschafften Badewannen; dabei überall eine entsprechende Anzahl Brausebädereinrichtungen, alles zum Gebrauch der Kinder. Ferner verschiedene Werkstätten: Schlosserei, Schmiede, Schreinerei usw., dann noch guteingerichtete Räume zum Aufbewahren von Schuhzeug und Oberkleidern der Kinder. Nach jedem Spaziergang werden sie hierhergeführt, um etwaige feuchte Schuhe und Überröcke zu wechseln.

Es war eine Freude, zu sehen, wie gut an alles gedacht und für alles gesorgt war.

Alle diese Kellerräume waren geheizt; dabei luftig, hell und von der peinlichsten Sauberkeit.

Dann gingen wir hinauf ins Erdgeschoß.

Hier waren mehrere große Zimmer, die als Tagesräume für die Kinder bestimmt waren: alle rein, hell und luftig und nach Süden gelegen.

Eine Menge Spiele waren dort in Schränken aufbewahrt, und in den Räumen selbst stand eine genügende Anzahl Tische, Stühle und Bänke.

Zu meiner freudigen Überraschung war sogar in einem dieser Räume ein Piano aufgestellt.

Nahe bei den Tagesräumen an der Nordseite war der Speisesaal der Kinder.

Eine Reihe Zimmer waren noch da, als Sprech- und Empfangszimmer für Gäste — und eine kleine neueingerichtete Kapelle mit einem sehr wertvollen Altar in Schwarz und Gold, der von dem Schnütgen-Museum der Anstalt überlassen worden war.

Im ersten und zweiten Stock sah ich mir die vielen Schlafsäle der Kinder an. Es sind dies überaus freundliche, luftige, lichtdurchflutete, peinlich sauber gehaltene Zimmer, fast alle an der Südseite.

Diese Schlafzimmer sind ideal. Man stelle sich vor: erwachen und den ersten Blick, gelockt von der Morgensonne, vom Bett aus durch große

Fenster hinüberwerfen zu können zum Siebengebirge — zum Greifen nah liegt es da — hinunter in die Pracht der Rheinlandschaft, auf Godesberg mit der Godesburg, das muß einen Morgengruß der Natur, der Schönheit des herrlichen Heimatlandes in das besonders empfängliche Kindergemüt zurückstrahlen, der die gute Stimmung, eine Voraussetzung alles Gesundwerdens, weckt und wachhält.

Ich ging nach einem der Fenster und schaute hinaus. Der Fernblick war so entzückend, daß ich sofort die Schwester Oberin bat, mich doch auf eine der vielen Veranden oder Liegehallen, die sich an die Schlafsäle anschließen, führen zu wollen.

Sie machte eine der Türen auf, und wir traten ins Freie.

Ich war wie gebannt; selten in meinem Leben habe ich eine reinere Pracht gesehen.

Die Aussicht von diesen Veranden ist unbeschreiblich schön und fesselnd: das wundervolle Rheintal mit den vielen idyllischen Städten, Weinbergen, Schlössern und Burgen.

Tief unten im Tal fließt der weltberühmte Rhein, der „Vater Rhein“, wie ihn die Rheinländer nennen, und an seinen beiden Seiten stehen sagenumwobene herrliche Stätten wie der Drachenfels, wo nach der uralten Sage Siegfried den Drachen Fafnir getötet haben soll.

Dort in der Nähe ist, wie mir mein Führer am Abend vorher gesagt hatte, Rolandseck und Nonnenwert und Ahrweiler mit seinen üppigen, berühmten Burgunderweinpflanzungen, und das herrliche Honnef und Königswinter.

Jetzt hatte ich sie vor mir, diese märchenhaft schönen Orte, obgleich einige von ihnen durch Hügel oder vorspringende Felsen verdeckt waren.

Dieser Anblick versetzte mich in eine feierliche Stimmung. Ich erinnerte mich, daß ich in meiner Jugend auf der fernen Insel Island in den Heldenliedern der Edda gerade von diesen Stätten so oft gelesen hatte, besonders von den Heldentaten Siegfrieds am Drachenfels.

Und da steht nun der Drachenfels selber mir gerade gegenüber, die malerisch uralte Burg, die ihre hohen verwitterten Mauerreste wie knorrige Arme hoch in die Luft emporstreckt.

„Einen schöneren Ort und eine entzückendere Aussicht als diese kann ich mir kaum denken“, sagte ich zu der Schwester.

„So sagen alle, die hierher kommen“, erwiderte sie.

Dann führte sie mich zuallerletzt hinaus auf eine noch höher gelegene Veranda. Die Fernsicht war hier noch etwas weiter und gar nicht zu beschreiben. Dabei eine Luft rein wie Gold.

Ich warf noch einen Blick auf die allernächste Umgebung: da war dichter lauschiger Wald in nächster Nähe, und Spielwiesen lockten vor und hinter dem Haus.

„Ein wahres Kinderparadies!“ entfuhr es mir, als wir wieder die Treppe hinuntergingen.

Ich hatte jetzt alles gesehen, was zwischen Keller und Speicher überhaupt zu sehen war.

Die Oberin führte mich nun in den Park hinaus. Auch hier war alles des schönen Hauses würdig.

In kurzer Entfernung vom Hauptgebäude war ein anderer Bau, gleichfalls für die Kinder bestimmt.

„Es wird dort Platz sein für fünfzig Jungens“, sagte sie mir. „Im Hauptgebäude können 150 wohnen, so werden wir im ganzen 200 aufnehmen können.“

Nachdem wir unsern Rundgang beendet hatten, wurde ich nun zuletzt auch zu den Kindern geführt.

Sie saßen noch alle beim Frühstück.

Als wir in die Nähe des Speisesaales kamen, hörten wir schon die frisch-fröhlichen Kinderstimmen.

Es war ein lautes Sprechen und Plaudern, ein lustiges Lachen und Rufen und Jubeln unserer kleinen Pfleglinge, das ähnlich anzuhören war wie das muntere Zwitschern und Jubilieren in einem von vielen Singvögeln bewohnten Vogelhaus.

Wir machten die Tür des Speisesaales auf und traten ein.

Sofort wurde alles still, und die ganze muntere Gesellschaft stand auf, um uns zu grüßen.

Da dies unaufgefordert und von selbst geschah, bekam ich von der Höflichkeit und der guten Erziehung unserer kleinen Kölner einen besonders guten Eindruck.

Ich bat sie, wieder Platz zu nehmen und sich nicht durch uns in ihrem heitern Plaudern stören zu lassen.

Alle setzten sich und fuhren mit ihrem Frühstück fort, indem sie — jetzt aber leise — miteinander weiterplauderten.

Sie saßen da in Reih' und Glied an langen Tischen, tranken Kaffee und Milch und verzehrten mit gutem Appetit ihre schmackhaften Butterbrote.

An dem einen Ende des Saales stand ein Anrichtetisch mit großen Milch- und Kaffeekannen und einem ansehnlichen Vorrat von frisch fertiggemachten Butterbroten.

Zwei Schwestern mit großen schneeweißen Schürzen standen da, ihnen zur Seite eine flinke junge Dienstmagd.

Sie waren alle drei in voller Tätigkeit und hatten viel zu tun, denn sobald eine Tasse an den Tischen leer wurde, streckte sich rasch ein kleiner Kinderarm in die Höhe, und die leere Tasse mußte so schnell wie möglich wieder gefüllt und, sobald irgendwo ein Butterbrothügelchen verschwunden war, mußte es am liebsten gleich wieder durch ein neues ersetzt werden.

„Sie essen zu schnell", sagte eine der Schwestern. „Der Doktor hat gesagt, sie müßten langsam essen und lange kauen, sonst bekomme es ihnen nicht halb so gut."

Ein Blick auf die frisch und rasch essenden Jungen überzeugte mich daß die Schwester nur zu recht hatte.

Jetzt wandte sie sich an die kleine Tischgesellschaft und rief freundlich mütterlich:

„Aber esset doch langsam, Kinder! Langsam, langsam, und lange kauen, sonst habt ihr nicht halb so viel davon."

Die Kleinen hörten pflichtschuldig, wohlwollend und munter zu und gaben sich lächelnd alle Mühe, der wohlgemeinten Ermahnung nachzukommen. Doch gelang es ihnen schlecht. Das rasche Tempo war bald wieder da.

„Es wird noch etwas dauern, bis sie sich daran gewöhnen. Aber wir wiederholen es ihnen jeden Tag", sagte die Schwester.

Ich schaute mir jetzt die Jungen genauer an.

An jedem der sechs Tische saßen zehn. An zwei Tischen waren die sechs- bis achtjährigen Koboldchen, deren Körper noch so kurz war, daß ihre Köpfchen nur soeben über den Rand der Tischplatte hinaufragten.

Am Tischende saß je ein großer Fünfzehn- bis Sechzehnjähriger, der unter diesen Kleinen Ordnung halten sollte.

Die Tätigkeit der Großen bestand hauptsächlich darin, gelegentlich zwischen zwei Mundvoll „Ruhig, ruhig!" zu rufen, wenn die Kleinen gar zu laut wurden.

An den andern Tischen saßen größere Jungen, die Neun- bis Sechzehnjährigen, und überall an den Tischenden ein Ordnungsdux, wie sie sich

nannten, um Ruhe und Ordnung aufrechtzuerhalten. Und wie munter, fröhlich und frisch waren sie doch alle! Auf allen Gesichtern heiterer, lachender Sonnenschein — echte Kölner Knaben!

Sobald ich jedoch anfing, die kleinen Gestalten und die heitern jugendlichen Gesichter etwas aufmerksamer zu betrachten, da wurde es mir auf einmal unendlich weh ums Herz, denn es starrte mir dann plötzlich die ganze Schauerlichkeit des bittern deutschen Kinderelends entgegen . . .!

Kein einziger dieser fröhlichen kleinen Jungen war gesund! Sie waren alle blaß, eingefallen, abgezehrt und viele entsetzlich mager. Einige waren mit Geschwüren im Gesicht bedeckt, einige hatten trübe, glanzlose Augen, um welche sich bläuliche oder bräunliche Ringe zogen.

Die meisten sahen aus wie geknickte, verwelkte Blumen, die wegen Mangels an Nahrung, Wärme und Licht in ihrem Wachstum zurückgeblieben und gehemmt worden sind.

Es war eine lachende, fröhliche Gesellschaft von lauter kranken Kindern, von welchen die meisten wohl nie mehr ganz gesund werden können, weil sie in den ersten Jahren ihres jungen Lebens zu viel bitterste Not gelitten haben.

Ach, es war eine lachende Schar von langsam dahinsterbenden Kindern. So kam es mir wenigstens vor.

Und doch, so groß ist das Kinderelend in Köln, daß trotz des verzweifelten Zustandes dieser armen kleinen Wesen, sie nicht als „krank“ bezeichnet werden, sondern nur als geschwächt und erholungsbedürftig.

Nur erholungsbedürftige Kinder — nicht kranke — darf die Anstalt aufnehmen.

Und jede Gruppe darf nur fünf Wochen lang in der Anstalt gepflegt werden, dann geht sie wieder nach Haus, um einer neuen Schar Platz zu machen.

Und Tausende und aber Tausende „erholungsbedürftige“ Kinder dieser Art gibt es in Köln!

Unterdessen ließen sich die armen Kleinen das Frühstück gut schmecken.

Trotz meines wehmütigen Gefühles freute ich mich doch herzlich, daß ihnen nun endlich eine so gute Pflege zuteil wurde.

Nach einer kurzen Weile verließ ich die bedauernswerten, aber doch glücklichen Kinder, dankte der Oberin für ihre gütige Führung und begab mich auf den Weg nach meinem Zimmer.

Als ich mich auf dem Gang von ihr verabschiedete, sah ich, daß sie Tränen in den Augen hatte.

Der Grund ihrer Rührung wurde mir bald klar, denn sie schlug die Hände zusammen und wiederholte mehrmals:

„Ach, wie sehen die armen Kinder schlecht aus!"

Da das schöne Unternehmen zur Pflege der Kinder mich so sehr interessierte, versprach mir die Schwester, noch weitere — diesmal schriftliche — Aufklärungen darüber zu geben.

Sie klopfte auch bald an meine Tür und brachte mir Zeitungsreferate über die Einweihung des Hauses sowie verschiedene Notizen über die auf der Godeshöhe geleistete Arbeit und über die Männer, die daran beteiligt waren.

Ich dankte ihr für diese Aufmerksamkeit und fing sofort an, mich mit dem Inhalt der mitgebrachten Blätter bekannt zu machen.

Es war darunter auch ein Bericht über die Einweihungsfeier des Erholungsheims am 16. Oktober 1920. Mich fesselte vor allem die Hauptrede mit ihren ergreifenden Schilderungen von Krankheit, Hunger und Not, die Prof. Dr. Krautwig, ärztlicher Beigeordneter der Stadt Köln, dabei gehalten hat. Gerade durch die unermüdliche Tätigkeit dieses edlen Menschenfreundes war ja der Ankauf der Godeshöhe durch die Stadt zustande gekommen, wie er überhaupt die Seele von allem ist, was hier für die armen Stadtkinder geschieht.

* * *

Jetzt aber möchte ich noch einige kleine Eindrücke und Erinnerungen aus meinem täglichen Zusammenleben mit den kleinen Kölnern hier aufzeichnen.

Zuerst fiel es mir immer wieder auf, wie fröhlich und frisch diese doch durchgehend so krank und elend aussehenden Kinder sein konnten.

Wenn ich während ihrer Spielstunden zu ihnen kam, liefen sie jedesmal fröhlich lachend zu mir her, streckten mir ihre mageren Händchen entgegen und grüßten mich mit einer solchen freundlichen Heiterkeit und Unbefangenheit, daß es mir jedesmal warm ums Herz wurde.

„Wie geht es Ihnen, Pater?" fragten mich einige regelmäßig. „Wollen Sie nicht ein wenig bei uns bleiben und mit uns spielen?"

„Gewiß, Kinder, ich will gern mit euch spielen. Doch lange werde ich es nicht können. Ich bin schon zu alt, um so zu laufen wie ihr. Ich kann es gar nicht mit euch aufnehmen."

„O doch, das können Sie ganz gut“, lachten sie mir dann heiter zu.

Dann spielte ich eine kleine Weile mit ihnen.

Darnach mußte ich alles sehen, was sie da trieben. Sie wollten mich durchaus überall mitnehmen.

„Hier, Pater“, riefen einige, „wir wollen Ihnen unsere Indianerhütte zeigen.“

Und dann nahmen sie hüpfend und lachend mich mit und führten mich nach einer kleinen Heuscheune.

„Hier ist unsere Indianerhütte“, riefen sie. „Da drinnen verschanzen wir uns.“

„Warum denn das?“

„Weil es dann einen Kampf gibt. Wir werden ja belagert und angegriffen. Wollen Sie mal sehen, wie es geht?“

Und sofort war eine Menge dabei. Die eine Hälfte drinnen, die andere draußen. Jeder holte sich rasch einen dürren Zweig, ein kleines Stöckchen. Das waren ihre Kriegswaffen.

Und nun ging der Sturm los. Ein scharfes, überaus lebhaftes Handgemenge. Alles wälzte sich durcheinander, bis endlich das verschanzte Indianerlager erobert war.

Dann liefen sie wieder zu mir her und sagten:

„Das tun wir jeden Tag. Ist das nicht ein Spaß?“

„Gewiß, aber es sieht ja ganz gefährlich aus. Ich glaube, ihr solltet die Stöcke weglassen. Ihr könnt euch sonst verwunden.“

„Das ist gerade das Schönste dabei. Ohne die Stöcke geht es nicht. Ohne Waffen kann man ja gar nicht kämpfen. Und die Wunden tun uns nichts.“

Ein halbes Dutzend kleine „Indianer“ sprangen rasch herbei und zeigten mir lachend ihre Wunden an Händen und Gesicht.

„Aber Kinder, das geht nun doch wahrhaftig nicht. Ihr könnt euch die Augen ausstoßen.“

„O nein, Pater. Das kommt nie vor. Wir nehmen uns schon in acht.“

Es gelang mir doch schließlich durchzusetzen, daß sie sich mit etwas kleineren und weniger gefährlichen Waffen begnügten; denn gehorsam waren sie, und wenn ich auf etwas bestand, gaben sie immer gern nach.

Sie führten mich weiter, um das ganze große Haus herum, und zeigten mir alle die vielen spielenden Gruppen.

Und immer wurde die mich begleitende Schar größer, bis endlich fast alle sich um mich gesammelt hatten.

Dann war der gewöhnliche Schluß:

„Aber Pater, jetzt bitte, erzählen Sie uns doch wieder eine Geschichte aus Island. — O ja, Pater! Nicht wahr, eine kleine Geschichte *aus dem dritten Sack*.“

Geschichten zu lauschen, das schien zu ihren liebsten Unterhaltungen zu gehören. Und von allen Geschichten waren die *aus dem dritten Sack* die gesuchtesten.

Ich hatte ihnen nämlich einmal verraten, daß ich *drei große Säcke* voll Geschichten habe. Geschichten nach allen Geschmäckern.

Im ersten Sack, lauter liebliche kleine Erzählungen von Blumen und Lämmern und Sonnenschein und kleinen unschuldigen Mädchen.

Im zweiten Sack, etwas kräftigere. Da könne es lebhafter zugehen. Da trete zuweilen ein Räuber oder auch ein kleines Gespenst auf. Es könne sogar ein wenig Blut fließen.

Im dritten Sack aber, da seien nur Geschichten für kräftige, tapfere Jungen, die nicht leicht bange würden. Da kämen öfter gruselige Dinge vor, und Räuber und Geächtete und Kämpfe auf Leben und Tod. Da fließe das Blut in Strömen. Das passe aber nicht für so kleine Büblein, wie sie seien. Sie würden bange werden und nachts nicht schlafen können.

Da hätte man aber die Protestrufe der frischen kleinen Kölner hören sollen:

„Wir bange! Aber Pater, da kennen sie uns Kölner Jungen schlecht. Nein, gerade der dritte Sack, der paßt für uns.“

Und seit der Zeit wollten sie immer nur Geschichten aus dem dritten Sack.

Sie fuhren noch eine Weile fort, stürmisch eine solche zu verlangen.

„Aber Kinder, ihr seid noch so blaß und so schwach, ihr müßt hier draußen in der frischen Luft spielen und euch herumtummeln, dann bekommt ihr rote Backen. Bei den Geschichten aber müssen wir in den Saal hinein, und da müßt ihr still und ruhig sitzen. Das ist nicht so gut für euch.“

„Pater“, riefen einige, „schauen Sie doch den Himmel an. Bald fängt es an zu regnen, und dann müssen wir doch hinein.“

„Ja, das ist was anderes. Sobald es zu regnen anfängt, könnt ihr in den Saal hineingehen, dann komme ich und erzähle euch eine schöne Geschichte.“

Kurz darauf fing es wirklich an zu regnen. Sofort stürzte alles in den Saal hinein. Und als auch ich einige Augenblicke später erschien, saß die ganze Gesellschaft still und ruhig da. — Einige steckten drei Finger in die Luft, um damit anzudeuten, aus welchem Sack die Geschichte sein sollte.

Wie aufmerksam sie mir da zuhörten! Und wie gerne ich ihnen erzählte!

Doch die immerwährende kindliche Frische und Heiterkeit dieser kleinen Jungen war mir, wie gesagt, ein Rätsel, denn zu Hause führten die meisten von ihnen ein überaus armes und elendes Leben. Hier nur ein Beispiel.

Einmal — es war in den ersten Tagen nach ihrer Ankunft auf der Godeshöhe — sah ich einen kleinen, etwa zehnjährigen Jungen vor dem Hause stehen.

Er sah sehr traurig aus, und seine sonst so heiteren Kinderaugen waren voll Tränen.

Ich ging zu ihm hin und entdeckte bald, was im Wege war: er blies auf seine Händchen, um sie zu erwärmen, und suchte dann seine fast bis zu den Ellenbogen nackten Arme unter seine Jacke zu verbergen.

Ich sah, daß er jämmerlich fror und vor Kälte weinte.

„Aber liebes Kind“, sagte ich ihm freundlich, „warum holst du nicht deinen Überzieher? Deine Kleider sind zu dünn. Es ist viel zu kalt für dich hier draußen.“

Er schaute mich traurig an und sagte:

„Pater, ich habe keinen Überzieher.“

„Aber gutes Kind, hast du denn nicht eine andere, etwas wärmere Jacke?“

„Nein, Pater, ich habe keine andern Kleider als die, welche ich gerade anhabe.“

Ich schaute ihn mir näher an. Sein Jäckchen war aus aschgrauem, ganz steifem Sack- oder Segeltuch und so fadenscheinig, daß kaum noch eine heile Stelle an ihm zu sehen war. Da waren Löcher in Hülle und Fülle, die größten waren durch aufgenähte graue, schwarze, gelbe oder rote Läppchen zugemacht.

Die Höschen sahen ähnlich aus wie die Jacke.

„Aber liebes Kind, hast du wirklich keine andern Kleider als diese?“

„Nein, Pater.“

Du guter Gott! dachte ich, und in diesen Kleidern soll das Kind den Winter durchmachen.

Ich lud es freundlichst ein, mit mir zu einer der Schwestern zu kommen, und so gingen wir ins Haus hinein.

Als ich die sogenannte Kinderschwester gefunden hatte, übergab ich ihr das arme Kind und erzählte ihr, wie ich es draußen weinend vor Kälte gefunden hatte.

Mit zärtlicher, mütterlicher Liebe nahm sie den Kleinen auf und versprach mir, gut für ihn sorgen zu wollen.

Als ich kurz darauf die Oberin des Hauses traf, sagte sie zu mir: „Wir haben für Ihren kleinen Schützling schon gesorgt. Er muß von oben bis unten neu bekleidet werden, und da der arme Kleine nichts hat, wird ihm selbstverständlich alles geschenkt werden müssen."

„Das wird eine teure Sache für das Haus werden", bemerkte ich, „wenn unter den Kindern viele solche sind."

„Ja, da haben Sie recht", erwiderte die Oberin. „Der Kleine ist keine Ausnahme. Wir haben schon große Bestellungen von Kleidern und Schuhzeug für diese Fälle gemacht. — Denken Sie, Hochwürden", fügte sie noch leise bei: „Ihr kleiner Freund hatte kaum ein Hemd an. Was er als Hemd am Leibe trug, war ein so elendes, abgetragenes Ding, daß wir ihm sofort ein neues geben und das seine auf den Düngerhaufen werfen mußten. — Und so steht es mit vielen der armen Kinder, die man uns hieher schickt."

„Gibt es in Köln wirklich viele Kinder, die so armselig daran sind wie dieser Kleine?"

„Es gibt in Köln Tausende von Kindern, die noch schlimmer daran sind als dieses. Es gibt dort viele Kinder, die gar kein Hemd haben, auch im Winter nicht. Und dazu haben sie fast nichts zu essen und zu Hause kein warmes Zimmer."

Ich war entsetzt. Die Oberin merkte es und fuhr fort:

„Es gibt Städte in Deutschland, wo es noch schlimmer ist als in Köln. In Berlin hat fast die Hälfte der Kinder kein Hemd."

Ich war so bewegt, daß die Tränen mir in den Augen standen. Ich dankte der Oberin und ging fort.

Das war also das deutsche Kinderelend.

Ich hatte oft davon gehört und gelesen. Aber ich war immer geneigt, zu glauben, daß man übertreibe.

Jetzt zum ersten Male konnte ich selber einen Blick hineinwerfen in diese Hölle — und dieser Blick machte mich schaudern.

Die glückliche, sonnige Kindheit! Dieses Paradies auf Erden, das ist etwas, was für Hunderttausende von armseligen kleinen Wesen nicht mehr existiert. Und das Leben ist für sie zu einer Hölle geworden.

Ich nahm mir vor, einige der Jungen etwas genauer über ihr Leben daheim auszufragen.

Schon an demselben Tage führte ich meinen Vorsatz aus.

Ich rief einen nach dem andern und fragte sie über ihr gewöhnliches tägliches Leben aus.

Der erste war dreizehn Jahre alt.

Er war ein ganz armer Junge, mit dem ich schon öfters beim Spielen gesprochen hatte, und der mir immer stark aufgefallen war wegen seines schlechten, krankhaften Aussehens.

Trotzdem war er aber, wie alle die andern, immer munter und heiter.

Als er zu mir kam, grüßte er mich freundlich. Auch jetzt sah er äußerst elend aus. Das ganze Gesicht war blaß wie das einer Leiche, die Wangen hohl, eingefallen, die Augen trübe, ohne Glanz und mit bläulichen Ringen umgeben.

„Wie geht es dir, kleiner Freund?“ fragte ich ihn.

„O fein, Pater, ganz fein. Hier haben wir es gut.“

„Ist es das erste Mal, daß du in so einem Erholungsheim bist?“

„Nein. Letztes Jahr war ich einige Monate in einem Waisenhaus bei Köln.“

„Hattest du es gut dort?“

„Nicht ganz gut.“

„Warum das?“

„Wir hatten dort zu wenig zu essen und mußten dabei viel arbeiten.“

„Was für Arbeiten waren das?“

„Kartoffelschälen, Geschirre reinigen, das Haus kehren und ähnliches.“

„Und das hast du nicht gerne getan?“

„Gerne schon, aber ich war immer so müde.“

„Dann findest du, daß es hier schöner ist?“

„O ja, viel besser.“

„Hast du hier genug zu essen?“

„O ja. Hier können wir oft nicht einmal alles aufessen.“

„Und schmeckt es dir gut?“

„O Pater, es schmeckt fein, ganz fein, besonders wenn wir Pfannkuchen und süßen Reis bekommen. So ein Essen wie hier habe ich noch nie in meinem Leben gehabt.“

„Wie das mich aber freut, kleiner Freund! Und bekommt dir das Essen auch gut?“

„O ja, jetzt schon. Nur die ersten Tage, da hatte ich immer Leibweh und Geschwüre am ganzen Körper. — Aber das hatten viele der andern auch. Die Schwester sagte, es komme daher, weil wir an das gute Essen nicht gewöhnt seien.“

„Was bekommst du aber zu essen daheim?“

„O daheim, da bekommen wir immer dasselbe: morgens und abends schwarzen Kaffee und Kriegsbrot. Den Kaffee kann ich aber nicht mehr trinken, ich muß mich immer dabei erbrechen, und so muß ich das trockene Brot essen. — Zu Mittag bekommen wir Steckrüben oder Kartoffeln.“

„Bekommst du nie Milch?“

„Nie.“

„Und Eier?“

„Nie.“

„Und Butter?“

„Nie.“

„Eßt ihr denn das Kriegsbrot immer trocken?“

„An großen Festtagen kriegen wir zuweilen etwas Schmalz.“

Ich hatte Mühe, meine Ergriffenheit zu verbergen.

Ich schaute den Kleinen etwas genauer an und wurde nun erst auch auf seine Kleider aufmerksam.

Sie hatten viele Löcher und Risse. Doch einige der größten Löcher waren notdürftig geflickt und gestopft.

„Diese Löcher hat wohl deine Mutter gestopft?“ fragte ich ihn.

„Meine Mutter? O nein, dazu hat sie keine Zeit. Das tue ich alles selbst.“

„Wie, du kannst flicken und stopfen?“

„Aber sicher, Pater. Das können alle Jungen in Köln.“

„Ist das wahr? Stopft ihr wirklich selbst eure Kleider?“

„Aber gewiß, Herr Pater.“

„Das möchte ich doch einmal sehen.“

Der Kleine sprang auf und sagte:

„Pater, warten Sie nur einen Augenblick. Ich laufe in den Schlafsaal hinauf und hole mein Nähzeug. Dann werden Sie sehen, wie ich stopfen kann.“

„Gut, kleiner Freund, ich warte.“

In einem Satze war er aus dem Zimmer und ein paar Minuten später war er wieder zurück.

Er hielt ein Pappschächtelchen in der Hand.

Ich wurde neugierig.

Er merkte es und zeigte mir sofort seine Schätze: Nadeln, Zwirn, Faden, eine Anzahl Tuchläppchen, Knöpfe, Häkchen, Schere und anderes.

Er nahm ein Stück Wollgarn und eine große Stopfnadel aus der Schachtel heraus. Dann entledigte er sich des einen Schuhes und in einem Nu hatte er seinen Strumpf ausgezogen.

„Hier sind Löcher genug zum Stopfen“, sagte er lachend.

Ich schaute genau zu.

„Nun sehen Sie hier, Pater“, sagte er eifrig, indem er mir ein Loch zeigte, das so groß war wie ein Zweimarkstück, „jetzt sollen Sie sehen, wie rasch es geht.“

Und mit einer verblüffenden Fingerfertigkeit fing er seine Arbeit an.

Der Faden wurde rasch kreuz und quer über das Loch gezogen, und in einer unglaublich kurzen Zeit war er mit seiner Arbeit fertig.

„Nun, Pater, schauen Sie hier“, sagte er eifrig, indem er mir die Stelle zeigte, wo das Loch gewesen war, „wo ist nun das Loch? Können Sie noch ein Loch finden?“

Ich untersuchte die Arbeit. Sie war tadellos ausgeführt.

„Ich kann keins mehr finden. Du bist ja ein reiner Tausendkünstler, und ich muß dir Glück wünschen, daß du deine Mutter von der Arbeit des Kleiderflickens befreist. — Aber sind wirklich alle die andern Kölner Jungens so geschickt wie du?“

„Aber sicher, Pater. Wenn beim Spiel etwas zerrissen wird, flicken wir es auf der Stelle.“

„Das heißt, ihr lauft heim und flickt es zu Hause.“

„Nein, Pater. Wir flicken es gleich auf der Straße.“

„Auf der Straße! Tragt ihr denn eure Nähzeugschachtel immer mit euch herum?“

„Nein, die Schachtel nicht. Wir haben aber fast immer etwas Zwirn und eine Nadel in der Tasche. Und wenn der eine es vergessen hat,

leiht es ihm ein anderer. Und so wird draußen auf der Straße geflickt und gestopft."

„Das könnt ihr doch nicht mitten auf der Straße tun."

„Wir ziehen uns in eine Ecke zurück, und so wird schnell die Arbeit getan."

Das war wieder ein für mich sehr interessanter Blick in die Gebräuche und Gewohnheiten der heitern Kölner Jugend.

Während er noch einige weitere Löcher an Jacke und Höschen ausbesserte, fragte ich ihn, ob er auch Geschwister habe.

„Ja", sagte er, „wir sind drei Geschwister: ein Bruder, eine Schwester und ich."

„Sind dein Bruder und deine Schwester gesund?"

„Nein, Pater. Sie haben beide die Schwindsucht."

„Und die Mutter?"

„Die hat auch die Schwindsucht."

„Und du?"

„Ich habe sie auch."

Das sagte er, wie alles andere knabenhaft munter, als etwas Selbstverständliches, Gleichgültiges.

Ich aber war tief erschüttert.

„Also nur dein Vater allein ist gesund?"

„Mein Vater! Den habe ich lange nicht mehr! Der ist im Kriege gefallen."

„Armes, armes Kind", dachte ich bei mir selbst. „Der Vater gefallen, und die übrige Familie aus Mangel und bitterem Elend einer mörderischen Krankheit verfallen!"

„Wovon lebt ihr aber, du und die ganze Familie, mein lieber kleiner Freund? Kann denn jemand von euch etwas Ordentliches verdienen?"

„Ja, Pater, ich verdiene viel."

„Wie kannst du denn etwas verdienen? Gehst du denn nicht in die Schule?"

„Doch, ich gehe noch in die Schule, aber nach der Schulzeit nehme ich meinen Handwagen und gehe zum Bahnhof. Dort biete ich den Reisenden meine Dienste an, um ihr Gepäck in die Stadt zu fahren."

„Und dadurch verdienst du viel?"

„Ja. Es sind so viele Reisende in Köln. Wenn ich für einen Engländer, einen Amerikaner oder einen Franzosen Gepäck in die Stadt bringe,

dann bekomme ich viel Geld. Sie geben mir auch noch sehr oft Schokolade und Zwieback. Das bringe ich dann zu meiner Mutter."

Das war also — in breiten Zügen — das Leben eines armen Kindes aus Köln.

Ich plauderte noch eine Zeitlang mit dem Kleinen, dann bat ich ihn, einen seiner Kameraden zu holen.

Er tat dies, und so fing ich bald ein zweites Plauderstündchen an.

Diesmal war es ein Zehnjähriger. Er sah ebenso schwach und krank aus wie sein Vorgänger, und aus seinem Leben und seinen Verhältnissen zu Hause erfuhr ich ganz ähnliche Dinge.

Auch sein Vater war im Kriege gefallen. Die Mutter mußte sich mit zehn Kindern durchschlagen.

Die arme Mutter und fünf der Kinder hatten die Schwindsucht. Auch er war davon angesteckt.

Wie der Vorhergehende konnte auch er Kleider und Strümpfe flicken und sorgte in diesem Punkte für sich selbst und gelegentlich für fünf jüngere Geschwister.

Auch er half redlich seiner Mutter, Geld zu verdienen. Doch brachte er nicht so viel zusammen wie der erste.

„Gehst du auch zuweilen zur Bahn, um das Gepäck der Reisenden in die Stadt zu fahren?" fragte ich ihn.

„Nein. Das will meine Mutter nicht haben. Sie sagt, man lerne so viel Böses von den Jungen, die am Bahnhof sind."

„Wodurch kannst du aber Geld verdienen, kleiner Freund?"

„Ich gehe jeden Abend nach einem Gasthof. Dort ist eine Kegelbahn. Da richte ich die Kegel auf für die Spieler."

„Wie lange mußt du bei dieser Arbeit in der Kegelbahn bleiben?"

„Zuweilen viele Stunden. Nicht selten muß ich bis Mitternacht dort bleiben."

Armer Kleiner! Hungrig und unterernährt, dünn und schlecht gekleidet bis Mitternacht — auch in der kalten Jahreszeit — draußen im Garten einer Gastwirtschaft Kegel aufrichten!

„Wirst du nicht zuweilen müde bei dieser Arbeit?"

„O ja, zuweilen kann ich kaum mehr auf den Beinen stehen", antwortete er lächelnd, aber gleichzeitig sah ich Tränen in seinen Augen glänzen.

Armes, armes Kind!

So sprach ich mit einer Reihe von Knaben. Das Bild, das ich von ihrem Leben zu sehen bekam, war immer ähnlich oder dasselbe: Vater gefallen, Mutter und Geschwister lungenkrank, Ernährung gänzlich unzureichend und oft über alle Maßen erbärmlich.

Hungern und frieren, frieren und hungern, das war ihr tägliches Brot.

Ja, das deutsche Kinderelend ist da, so tragisch und erschütternd, daß ich kaum daran denken kann, ohne heiße Tränen zu vergießen.

Aber um so schändlicher und gemeiner ist das Benehmen der vielen sog. Schieber und Spekulanten, die sich durch das Elend des Volkes reich gemacht haben und mitten in diesem Jammer, mitten unter Tausenden von hungernden und frierenden Kindern täglich die feinsten Restaurants der Großstädte füllen, um dort ganze Vermögen zu verprassen.

An die Not der Kinder ihres eigenen Volkes denken diese Unmenschen nicht, sondern überlassen es dem Ausland, Hilfe zu bringen.

Dazu bringen sie noch den Ausländern, die nur das Äußere beobachten können, die Überzeugung bei, die Not der deutschen Kinder existiere überhaupt nicht.

Jón Svensson S. J.

Besprechungen.

Urchristentum.

Das Urchristentum. Apologetische Abhandlungen von Dr. Franz Meffert. Drei Teile. (VIII u. 528 S.) M.-Gladbach 1920, Volksvereinsverlag G. m. b. H. *M* 15.—

Die Erforschung des Urchristentums hat in den letzten Jahren auf katholischer Seite nicht geruht. Die Erörterung der Stellung Cyprians zum Primat, die Beweiskraft des Irenäuszeugnisses über die römische Kirche, die erfolgreichen Grabungen in San Sebastiano, denen wir neue Beweise für den Aufenthalt und Tod des Apostelfürsten Petrus in Rom verdanken, regten zu lebhaftem Gedankenaustausch, zu Rede und Widerrede an. Auffällig starke Beachtung hat die neueste Bestreitung der Echtheit von Matth. 16, 18 gefunden; es möchte scheinen, als ob in diesem Falle die Abwehr allzuscharf eingestellt war. Ihre schwergerüstete Gelehrsamkeit steht in keinem rechten Verhältnis zu der These Harnacks und ihrer Begründung. Die Apostelgeschichte erfreute sich einer ausgesprochenen Vorliebe. Es sei nur an die neuen Übersetzungen erinnert, die im Laufe der letzten Jahre erschienen. Belser, Cladder, Haeusler, Meinertz, Pieper, Schumacher, Steinmann, Weber und andere haben in Artikeln und Monographien oder in größerem Zusammenhang eine Reihe von Einzelfragen behandelt.

Mit der Urkirche besonders beschäftigten sich außer einer Reihe von lateinisch geschriebenen Traktaten, wie z. B. der umfassende dogmatische des P. Straub, die von der Kritik günstig aufgenommenen Bearbeitungen von Batiffol-Seppelt, Urkirche und Katholizismus, und St. v. Dunin-Borkowski, Die Kirche als Stiftung Jesu, beide im wesentlichen geschichtlich eingestellt.

So wurde der Wunsch wach nach einer zusammenfassenden Darstellung des Urchristentums, die alle die Fragen und Antworten, Forschungen und Ergebnisse in einem Bilde vereine. Einen solchen Überblick in volkstümlicher Form schenkt uns F. Meffert, der rührige Apologet des Volksvereins.

Das Werk ist für weitere Kreise geschrieben; dadurch ist seine Anlage und Form bedingt. Da heute es kaum eine Erörterung in der wissenschaftlichen Theologie gibt, die nicht alsobald einem größeren Leserkreis vorgelegt wird, so mußte sich Meffert tatsächlich mit allen einschlägigen Fragen auseinandersetzen und deshalb auch die neuere Literatur ausgiebig verwerten. Nur so konnte er seinen Zweck erreichen, ein Handbuch und Nachschlagewerk zu schaffen, das reich und zuverlässig orientiert, klares Urteil und sichere Begründung und gesichtetes Material bietet für Vortrag und Unterricht.

Das Werk ist noch nicht abgeschlossen; der vierte Teil steht aus; er soll eine der drängendsten Fragen behandeln: Urchristentum und Mysterienwesen, die gewiß eigene Behandlung und eigene Besprechung verdient.

Die bereits vorliegenden Teile bringen eine überraschende Fülle von Stoff. Die einleitenden Kapitel schildern den Schauplatz des werdenden Christentums: das römische Weltreich, und das Volk, das durch die aus ihm hervorgehende neue Religion Weltbedeutung gewann und verlor, die Juden. In Jerusalem bildet sich die Urgemeinde unter Leitung der Apostel und des Petrus; hier kommt der erste innerkirchliche Streit zum Austrag: Gesetz oder Freiheit? Hat der Alte Bund noch verpflichtende Kraft oder nicht? Die Frage hat in erster Linie für die Heidenchristen Bedeutung. So rechtfertigt sich das Kapitel „Jesus und die Heidenmission", dem die Schilderung der „Missionsfahrten des Apostels Paulus" folgt.

Der zweite Teil führt uns nach Rom, in die Zeit der ersten Christenverfolgung unter Nero und ihrer hervorragendsten Opfer, Petrus und Paulus. Zwei für unsere sozial gerichtete Zeit belangreiche Aufsätze schließen die Betrachtung der innerkirchlichen Zustände des Urchristentums ab: „Der angeblich proletarische Charakter des Urchristentums" und seine „karitativen Leistungen".

Im dritten Teil erweitert sich der Gesichtskreis. „Urchristentum und Staat" lautet die erste Überschrift. Wie kam es zum Kampfe mit der Weltmacht? Welches waren die Phasen dieses Kampfes? Die Antwort gibt ein Überblick über die äußere Kirchengeschichte der ersten drei Jahrhunderte der Kirche, von Domitian bis Galerius und Maximinus Daza und dem Toleranzedikt von Mailand. Die Schilderung der Christenverfolgung leitet naturgemäß über zur Frage der „Märtyrerverehrung". Man hat versucht, heidnischen Toten- oder Heroenkult als die Quellen der christlichen Märtyrerverehrung nachzuweisen. Beide Ausstellungen werden abgelehnt: Parallelentwicklung in manchen Zügen, keine Abhängigkeit. —

Leider läßt diese knappe Übersicht den Inhalt und seinen Reichtum nicht ahnen. Ich möchte daher versuchen, an einem Beispiel die Arbeitsweise des Verfassers darzulegen, etwa am dritten Kapitel: „Die Urgemeinde" (S. 72—127). I. Der Schauplatz, Palästina, gibt Gelegenheit, die Bodenständigkeit der Evangelien und die Geschichtlichkeit der Person Christi zu beleuchten. — II. Die Entwicklung der Urgemeinde. Die Grundtatsache ist die Auferstehung Christi, die Meffert kurz und treffend gegen neueste Leugner verteidigt. — III. Der angebliche Kommunismus der Urgemeinde baut dem zweiten Teile vor. — IV. Die Organisation der Urgemeinde zeichnet das Bild der Urkirche, an ihrer Spitze Petrus. Wie kommt Petrus zu dieser Stellung? So muß hier die Echtheit von Matth. 16, 18 f. berührt und bewiesen werden unter Heranziehung der Ergebnisse der letzten Erörterung dieser Frage. — V. Das Glaubensbekenntnis der Urgemeinde. — „Christusverehrung" und „Sakramentalismus" waren in der Urkirche ebenso zu Hause wie in unserer Zeit. Was das besagen will im Kampfe um das geschichtliche Bild Christi und seiner Lehre, liegt auf der Hand. — VI. Wachstum und Verfolgung enthält die Schilderung der Mission in Palästina, nach den ersten zehn Kapiteln der Apostelgeschichte. — VII. Die Endschicksale der Urgemeinde umfassen die Verfolgung der Apostel unter Agrippa, die Flucht des Petrus, nicht nach Rom, sondern wahrscheinlich in die Provinzen, an die sein Brief gerichtet ist. Die letzten Jahrzehnte vor dem Krieg werden kurz gestreift. Mit der Flucht der Christen nach Pella schließt der Abschnitt.

Die Literatur wird ausgiebig verwertet und in besonnener Auswahl vorgelegt, bis zur neuesten herab: Ich nenne Cladder (Unsere Evangelien), Bihlmeyer (Die syrischen Kaiser), Kiefl (Die Theorien des modernen Sozialismus über den Ursprung des Christentums). Ähnlich gute Dienste wie Kaufmann, Handbuch der altchristlichen Epigraphik, kann Kirchs Kirchengeschichtliche Textsammlung leisten (Enchiridion fontium historiae Ecclesiae antiquae). Die Namen Deißmann, Harnack, Wendland, Zahn und andere zeigen des Verfassers Vertrautheit mit den einschlägigen Werken nicht-katholischer Forscher, zu denen er Stellung nimmt in dankbarer Anerkennung oder in sachlich vornehmer Polemik.

Das weitschichtige Thema bringt es mit sich, daß mancherlei Fragen gestreift und erörtert werden mußten, die zurzeit keine einhellige Antwort finden. Einige Belege: „Die „Jakobusklauseln" faßt Meffert im moralischen Sinn, als Sittengesetz (164); Ignatius ist am 20. Dezember 107 in Rom als Märtyrer gestorben (363); mit Pieper hält Meffert dafür, daß der von Justin bezeugte Aufenthalt Simon Magus' in Rom Anlaß für Lukas war, diesen in seiner Apostelgeschichte zu erwähnen (120); die geheimnisvolle Macht, die nach 2 Thess. 2, 5 ff. das Kommen des Antichrist aufhält, ist wahrscheinlich das Römerreich (312); in der Streitfrage, ob den Christenverfolgungen ein eigenes Gesetz zugrunde lag, entscheidet sich Meffert für Annahme eines Gesetzes: non licet christianos esse (336); in der Zahl 14 des Matthäischen Stammbaumes Christi sieht er den Zahlenwert des Namens David (111); die Entstehung der Heidenchristengemeinde in Antiochien wird in Verbindung gebracht mit der Aufnahme des Cornelius durch Petrus (124). Mit Recht stellt Meffert den Kaiserkult als den gewaltigsten Gegner des Christentums dar (326 ff.); aber seine Bedeutung liegt doch mehr auf politischem als auf religiösem Gebiet. Nach den Zeiten des Augustus und des von ihm gebrachten Friedens folgte ein jäher Niedergang des Kaiserkultes und zumal seines religiösen Gehaltes, verschuldet durch die ablehnende Haltung des Tiberius, sowie die Persönlichkeit eines Caligula, Claudius, Nero. Als das Christentum seinen Weg begann, war der Kaiserkult Ergebenheitsbezeigung mit religiöser Verbrämung, nichts weiter. Und da er sich in den ersten Jahrzehnten nicht feindlich zum Christentum stellte, so werden wir auch in der urchristlichen Literatur eine grundsätzliche Bezugnahme auf den Kaiserkult nicht erwarten. Ich glaube nicht, daß der Christustitel Kyrios aus dem bewußten und gewollten Gegensatz zum Kaiserkult entstanden ist; für Paulus liegt eine andere Auffassung bestimmend nahe: in der Septuaginta fand er das Wort in seinem Vollsinn, gebraucht für Jahve, den einzigen Gott. Allerdings mußte der Kyriostitel für den Christen zugleich eine Abweisung aller göttlichen Ansprüche des Kaisers bedeuten. Ähnliches gilt von andern Kultworten, wie Parusie, Epiphanie usw.

Für das erste Kapitel des Buches wünschte ich bei der folgenden Auflage eine eingehendere Berücksichtigung des aramäischen Ostens. Das Reich der parthischen Großkönige war zur Zeit der ersten Glaubensboten eine Macht, mit der man in Rom ernstlich rechnete. Seine gewaltige, zusammenhängende Ländermasse war nicht nur politisch durch die Arsakiden geeint, sondern besaß im Aramäischen auch eine einheitliche Verkehrssprache. So schied der Euphrat, dessen Oberlauf die politische Grenze bildete, im wesentlichen zwei Kulturkreise, Morgenland und Abendland. Damit soll nicht geleugnet werden, daß im Partherreich und seinen Tributärstaaten bis nach Indien hin das Griechische verstanden und in den alten Seleukidengründungen auch gesprochen worden sei; ebenso greift ja das Aramäische weit in das

römische Gebiet hinein. In Syrien und Palästina blieb es die Sprache des Volkes, die nur in den Siedlungen der Makedonen und Griechen teilweise oder völlig von der Koine verdrängt wurde. In den großen Umschlagplätzen des Handels, wie Antiochien und Edessa, erklangen beide Sprachen nebeneinander.

Es ist diese Feststellung nicht ohne Bedeutung für die Geschichte des Urchristentums. Denn sie zeigt uns, daß dem Evangelium nicht nur die Wege nach Westen offenstanden. Für eine östlich gerichtete, aramäische Weltmission waren die Bedingungen ähnlich günstig, ja in einer Beziehung noch günstiger, da ja die Frohbotschaft zuerst in aramäischer Sprache verkündet wurde. Allerdings fand das Christentum tatsächlich im Westen besseren Boden, erfolgreichere Apostel. Aber es zogen doch auch aramäische Sendboten aus auf den Karawanenstraßen gen Osten. Leider fließen über ihr Wirken die Quellen allzu spärlich; es fehlt uns ein aramäischer Lukas, der, ähnlich dem Paulusschüler, den Weg des Evangeliums in das Zweistromland, in die Persis und bis zum fernen Indien hin aufgezeichnet hätte. Immerhin stehen uns einige geschichtlich brauchbare Angaben zu Gebote. P. Dahlmann (Die Thomaslegende. Ergänzungshefte dieser Zeitschr. 107) und P. Väth (Der hl. Thomas, der Apostel Indiens, Aachen 1918) sind den Spuren des Apostels Thomas nachgegangen. Die Entdeckung der Chronik von Arbela durch P. Mingana O. P. in Mosul, die Übertragung und Einführung, die ihr Sachau gab (Die Chronik von Arbela. Ein Beitrag zur Kenntnis der ältesten Kirchengeschichte des Orients, Berlin 1915) haben unsere Kenntnisse der urchristlichen Mission im Osten wesentlich erweitert. Allgeier hat im „Katholik" (95, 1916, 383 ff.) auf die Bedeutung dieser Chronik hingewiesen. Neuestens hat Haase sie herangezogen, um die kirchengeschichtlichen Bedingungen für die älteste syrische Übersetzung der Heiligen Schrift festzustellen („Tübinger Theol. Quartalschrift" 101, 1920, 266 ff.). Eine kurze Zusammenstellung der Ergebnisse bietet das letzte Kapitel des Schriftchens „Antiochien, ein Mittelpunkt urchristlicher Missionstätigkeit" (Aachen 1920, 38 ff.). Hoffentlich werden weitere Funde das Dunkel aufhellen, das über den Anfängen der Kirche des Ostens liegt. Aber die bisher bekannten Tatsachen genügen, um darzutun, daß die Umwelt des Urchristentums Westen und Osten umfaßt, das griechische Sprachgebiet wie den aramäischen Kulturkreis.

Die Form der Darstellung entspricht den praktischen Zwecken des Buches. Es will apologetisch sein und läßt deshalb Feind und Freund zu Worte kommen; es will Handreichung sein für vielbeschäftigte Leiter von Vereinen und Kursen und bietet deshalb den Stoff in übersichtlicher Gliederung; es wendet sich an weiteste Volkskreise und redet deshalb eine verständliche Sprache, die nur hie und da im Sinne edler Volkstümlichkeit auf den einen oder andern Ausdruck verzichten dürfte.

Alles in allem hat der Verfasser seinen Zweck voll erreicht. Nicht nur ein Lesebuch hat er geschaffen, sondern ein Handbuch, das trotz der Fülle der Fragen selten oder nie die Antwort schuldig bleibt.

Hans Freiherr von Soden, Geschichte der christlichen Kirche. I. Die Entstehung der christlichen Kirche. II. Vom Urchristentum zum Katholizismus. (Aus Natur und Geisteswelt, 690/691.) (138 u. 130 S.) Leipzig-Berlin 1919, Teubner. Je *M* 2.—

Die Bedeutung der beiden Hefte der Sammlung „Aus Natur und Geisteswelt" ist eine zweifache: 1. Sie wollen den Ertrag der kritischen Betrachtung

und Forschung der urchristlichen Kirchengeschichte in kurzem Überblick geben. Soden ist sich bewußt, im großen Ganzen mit der Mehrzahl der liberalen Forscher übereinzustimmen. Harnack, einst sein Lehrer, ist ihm Führer geblieben, wenn auch nicht übersehen werden soll, daß v. Soden manchmal von ihm abweicht und den Ansichten der historischen Schule sein Gepräge gibt. 2. Aus seinem Zweck heraus ist das Werk ein Beitrag zu der im protestantischen Deutschland brennenden Kirchenfrage. Die letzten Seiten des zweiten Bändchens (124 ff.) behandeln „Religion und Kirche". Sodens Lösung ist in der Wirklichkeit gerade so schwer und undurchführbar, wie sie als theoretische Formel einfach scheint: „. . . Jede Religion muß Kirche werden, wenn sie sich nicht verflüchtigen soll, und keine Religion darf ganz Kirche werden, wenn sie nicht erstarren soll. Zwischen zwei Abgründen führt steil und schmal der Weg zum Leben, zwischen der Verkirchlichung und der Entkirchlichung der Religion" (125).

Zweck der Kirche ist, „der Religion zu einem geschichts- und gesellschaftsfähigen Organismus zu verhelfen, damit das religiöse Erlebnis sich nicht mit dem Individuum verflüchtigt", aber darin liegt andererseits die Gefahr, „die religiöse Gewißheit des Individuums auf etwas anderes zu stützen als den in ihm lebendigen Gott und dadurch zu brechen" (125). Damit würde die Religion an Reinheit einbüßen, damit würde „ein System von Ideen und Riten" (124), Dogma und Sakramente, absoluten Wert erhalten und „die lebendige Geschichte, Jesus, für seine Bestätigung und Bekräftigung" gehalten, d. h. das rechte Verhältnis umgekehrt werden. In dieser Umkehrung liegt nach v. Soden der Grundfehler jeder dogmatischen und institutionellen Kirche, der altkatholischen sowohl wie der katholischen und protestantischen.

Religion ist eben nicht „ein an sich objektiv, absolut feststehendes System von Tatsächlichkeiten, die das Individuum nur anzuerkennen hat"; sie ist nicht „anstaltliche Gnadenstiftung Gottes" (123), sondern „Gottes- und Heilsgewißheit" Kirche, Dogma und Kultus müssen der persönlichen Religion dienen. Die Verbindung mit Christus kann nur persönlich gewonnen, nicht „dogmatisch und institutionell gesichert werden". —

So war es nach v. Soden im Urchristentum. Dies entstand als subjektiv persönliche Gewißheit: „Das war die Gottesgewißheit in Jesus selbst, und daß Jesus im Glauben der Seinen der Messias war" (124). Aber wie die Urkirche sich von ihrem ersten Anfang an „katholisierte", d. h. verweltlichte in dem guten Sinne der „Weltdurchdringung" (125), so muß auch heute eine Katholisierung des Christentums einsetzen, die unserer Zeit, ihren Auffassungen und Ansprüchen gerecht wird (121/122). Wir müssen also zum Ausgangspunkt des Christentums zurückkehren; welcher ist das?

Nicht das Urchristentum; denn dieses ist selbst schon Ergebnis einer ersten Katholisierung. Also müssen wir darüber hinaus zur Religion Jesu vordringen: „Wir sind des Gottes gewiß, der der Vater Jesu Christi ist, und zwar nicht nur weil Jesus ihn so darstellte, sondern entscheidend, weil er sich an Jesus so bewährte" (122). Diese Gewißheit ist das Heilsgut, „zunächst immer subjektiv, persönlich, auch wenn sie (was nicht das ausschließlich mögliche ist) an dem evangelischen Bilde Jesu gewonnen oder bestätigt wird" (123).

Damit ist der Standpunkt des Verfassers gezeichnet, wenn auch nicht so klar, wie wir es wünschen möchten. Wir müssen fragen: Welche Rolle spielt denn nun

die geschichtliche Überlieferung und Darstellung in der Heilsgewißheit? Aber die grundsätzliche Erörterung dieser Frage liegt außerhalb des Themas, das v. Soden behandeln will.

Wie gelangt nun v. Soden zur Tatsache und zum Inhalt der Gottesgewißheit Jesu? Durch Ausscheidung aller Elemente, die das Urchristentum und die aus ihm hervorgehende katholische Kirche „katholisiert“ haben. Der Darstellung dieser katholisierenden Entwicklung sind die beiden Bändchen in der Hauptsache gewidmet.

Ein vorbereitendes Kapitel schildert die Welt des Urchristentums und die Voraussetzungen der christlichen Kirche: das römische Weltreich, das Judentum und seine zeitgeschichtliche Entwicklung, Jesus, seine Persönlichkeit und sein Evangelium. Die Entwicklung des Urchristentums vollzog sich in drei Stufen. Die erste Stufe ist die Zeit des Neuen Testamentes; sie umfaßt die allmähliche äußere und innere Loslösung des Christentums von seinem Mutterboden, dem Judentum (I 51). Die zweite Stufe führt zur Auseinandersetzung und weitgehenden Verschmelzung mit der hellenistisch-römischen Kultur. Auf der dritten Stufe vollzieht sich die „Romanisierung“ des Christentums; nach schwersten Kämpfen verbindet sich die Kirche mit dem römischen Staat. — Die Grenzen der drei Abschnitte liegen etwa bei den Jahren 120—130, 220—230, 320—330.

Das erste Bändchen schildert die erste Stufe, die grundlegende Entwicklung, die als „die Anfänge der christlichen Kirche“ bezeichnet werden (51 ff.).

Ein Überblick führt ein in die Urgemeinde in Jerusalem und die erste Ausbreitung des Christentums nach Westen, im Römerreich. Die Quellen dieser Periode sind die neutestamentlichen Schriften. Zeitlich an erster Stelle stehen die „urchristlichen Apokalypsen“, die auch wesentlich den Gesamtaufriß der Evangelien bestimmt haben (66). Diese selbst sind „Kultlegenden“, die aber als solche nicht unwahr zu sein brauchen, Erzählungen, aus denen hervorgeht, daß „Jesus der Christus (Messias) ist und zum Weltgericht wiederkommen wird“ (72); ihnen sind Logia, Herrenworte, beigefügt. Die Apostelgeschichte ist das Buch des Apostolates. Sie stammt ebensowenig von Lukas wie der Brief an die Epheser, der zweite an die Thessalonicher, die Pastoralbriefe und der Hebräerbrief von Paulus.

Aus diesen Quellen läßt sich die Katholisierung des Christentums in seiner ersten Zeit erkennen. Paulus ist ihre überragende Gestalt, nicht rein religiöses Genie, sondern zugleich Theolog. Seine Tat ist es, „das Christentum als Religion der Erlösung gefaßt und seinen Schwerpunkt aus der ungewissen Zukunft in die erlebte Geschichte gerückt zu haben“ (93). Mit ihm beginnt der Synkretismus, dessen Zuflüsse pharisäischer Rabbinismus und die im Diasporajudentum wirksame hellenistische Mystik sind.

Das Ergebnis ist dies: Jüdischen Einfluß verrät die Darstellung des Christentums als Offenbarungsreligion. Aus antiker Auffassung stammt die „Vergottung Christi“, Christusglaube und Christusmystik; wesentlich mystischer Natur ist die Erlösungsreligion. „Die ganze Welt des religiösen Zaubers zieht hier in das Christentum ein — wir dürfen sagen, um in ihm allmählich unterzugehen...“ (103). Denn die Erlösung ist nach Paulus nicht nur Entsündigung von Schuld, sondern auch Befreiung von Dämonen. Moralischer Natur ist der „Jenseits- und Vergeltungsglaube“, wesentlich Hoffnung auf die bessere Zukunft.

Aber Ideen machen keine Religion aus. Das Christentum ist nicht nur Dogma, es ist Kult und Gemeinschaft; auch diese Elemente sind synkretistische Bildungen. Die Taufe, ursprünglich das einzige Sakrament, gedacht als „Versiegelung, die Kennzeichnung für das messianische Endgericht“ (111), ist entstanden aus der Verbindung von jüdischer Proselytentaufe und Johanneischer Bußtaufe mit hellenistischen Mysterientaufen. Sie stammt also geradesowenig von Jesus wie das Abendmahl, das schon bei Paulus „massiv sakramentale Auffassungen“ enthält (116).

Die Kirche ist eigentlich eine „eschatologisch-apokalyptische Größe“, als solche präexistent; zugleich aber hat sie einen mystischen Sinn, insofern sie nämlich in den „Berufenen“ schon existiert. Ihre Ämter sind ursprünglich charismatisch: Apostel, Propheten, Lehrer. Erst später treten diesen lokale „klerische“ Beamte zur Seite: Bischöfe, Presbyter, Diakone, die sich im Kampf mit den Geistträgern bald völlig durchsetzen. Die im Verfolg dieser Entwicklung gebildete Begriffsverbindung „Geist und Amt“ gehört zu den eschatologischen, überweltlichen Zügen des Urchristentums (127).

So ist schon in den ersten Zeiten des Christentums der Synkretismus erfolgreich eingedrungen. Das Evangelium Jesu hat Mühe, sich gegen die fremden Einflüsse zu behaupten und nicht völlig umgedeutet zu werden in „mystischen Naturalismus“ (95).

Die folgende Periode, die „altkatholische Kirche“ oder der „Frühkatholizismus“, zeigt im wesentlichen dieselbe Entwicklungsrichtung. Ihrer Darstellung gehört das zweite Bändchen. Den Abschnitt zwischen den Jahren 120—130 und 220—230 bezeichnet v. Soden als „das hellenistische Christentum“, weil in ihm der Kampf mit dem Hellenismus zum Austrag kommt. Sein Ergebnis ist die volle Ausgestaltung zum Katholizismus, „durch Ausscheidung des Widerstrebenden, reaktionärer Hemmungen und radikaler Übertreibungen“ (12). Die Hemmungen kamen weniger von seiten der Judenchristen, als von dem Wiederaufleben des urchristlichen eschatologisch-apokalyptischen Enthusiasmus im Montanismus. Übertreibungen bedrohten in der Gnosis das Christentum mit vollständiger Auflösung und Verweltlichung, im aszetischen Rigorismus mit extremer Weltflucht.

Das Ergebnis ist auf dem Gebiete des Dogmas eine Synthese aus rationeller Philosophie mit „supranaturaler“, d. h. mystisch-sakramentaler Theologie (53), ein „verkirchlichter Gnostizismus“ (54). Der Kult ist wesentlich Fortentwicklung der Ansätze der ersten Periode. Die monarchisch-bischöfliche Verfassung der Einzelkirchen hat sich durchgesetzt; schon künden Synoden die kommende Gesamtorganisation, als deren Spitze sich das „Oberbischofsrecht“ (Primat) geltend zu machen versucht, aber nach v. Soden scharf zurückgewiesen wird (75).

So wurde der Katholizismus durch Ausscheiden aller Extreme zur „goldenen Mittelstraße im übrigens besten Sinn des Wortes“, „zur volkskirchlichen Mittelpartei der Sammlung, die kein Wahrheitselement verleugnen, aber auch keines durch einseitige Betonung oder überspannte Folgerung veräußern will“ (77).

Er ist ein Neues, aber unter den alten Formen des Urchristentums, ein Anfang, der der Ergänzung und Ausbildung bedarf. Beides brachte das 3. Jahrhundert und seine „altkatholische Kirche" (79 ff.).

Es war die Zeit des gewaltigen Ringens mit der heidnischen Religiosität und der römischen Staatsgewalt. Das Christentum blieb Sieger, naturnotwendig; denn schon war die Zahl der Christen zu groß, die Organisation zu gefestigt, die Begründung der Lehre für jene Zeit zu überzeugend, ihre religiöse Kraft zu stark (85). Zugleich mit dem äußeren Kampf geht eine innere Entwicklung vor sich: das Christentum nimmt teil an der allgemeinen Richtung der Zeit auf „Universalismus und Vereinheitlichung" (88). Das Lehrsystem wird im Widerstreit mit dem Neuplatonismus einheitlich ausgebaut; Origenes ist der Führer. Dem Angriff der Staatsgewalt muß eine Gesamtorganisation gegenübergestellt werden. Ihre Träger sind die Bischöfe, die jetzt mit ihren rechtlichen Befugnissen die religiöse Mittlerstellung, das volle Priesteramt vereinigen. So ward die Kirche zur „hierarchischen Heilsanstalt" (104). Das ist Cyprians System und großenteils Verdienst.

Das Kennzeichen dieser Periode ist die Erstarrung. Sie zeigt sich in Lehre und Institution, in Kultus und Verfassung. Der Geist ist gebunden in Formel und Statut. Parallel damit geht die Verweltlichung der Kirche, als deren Gegenwirkung die Aszese auftritt, das Mönchtum sich ankündigt. Es steht freilich im Gegensatz zu seinem vorgeblichen Urbilde, dem Urchristentum, hat aber immerhin „so viel von dessen Geist und Kraft, daß aus dem Mönchtum alle religiösen Reformbewegungen hervorgegangen sind, die von nun an die Abschnitte der Kirchengeschichte bezeichnen" (110).

Damit ist der Übergang gebahnt zu einer abschließenden Betrachtung, die in großen Linien über das Mittelalter zur Reformation führt und zum Schluß die oben skizzierten grundsätzlichen Gedanken über Religion und Kirche bringt.

Für die Einzelkritik können wir auf Messerts Urchristentum verweisen. Hier sollen nur einige Feststellungen gemacht, einige Fragen gestellt werden. V. Sodens Voraussetzungen sind mit der Schule gegeben, zu der er gehört. Sein Naturalismus lehnt, soviel ich sehe, jedes unmittelbare Eingreifen Gottes ab. Das Christentum wie sein Stifter steht mitten in der geschichtlichen Entwicklung und unterliegt lediglich und ausnahmslos ihren Gesetzen, wie alles rein menschlich Gewordene. Darum zollt es jeder Zeit und ihren Strömungen seinen Tribut. Heute stehen wir vor einer weitgehenden Entkirchlichung; morgen kann ein Drängen einsetzen zur neuen Katholisierung. Eine weitere Voraussetzung ist oben berührt, der Sensismus, die einseitige Auffassung der Religion als Sache des Gefühles und Erlebens. — Wir können diese Voraussetzungen nicht gelten lassen, geradesowenig, wie wir einverstanden sind mit der Meisterung der Quellen und ihrer Zeugnisse durch die kritische Schule.

Wie gelangt v. Soden auf Grund der vorliegenden Quellen zur Bestimmung der Religion Jesu als Gottes-Vatergewißheit, wie sie vor ihm Harnack in seinem „Wesen des Christentums" beschrieben hat? Welche text- und literarkritischen Erwägungen bestimmen ihn, geradesoviel oder sowenig in den Evangelien stehen zu

lassen, alles andere zu streichen? Nach welchen Grundsätzen lassen sich die „wesentlichen Züge“ des geschichtlichen Jesusbildes bestimmen? Eine eigenartige Zwitterstellung nimmt v. Sodens Auffassung der Person und der Religion Christi ein. Neben der Äußerung, daß Jesus „als apokalyptischer Prophet“ aufgetreten sei, daß „das Reich für ihn eine streng apokalyptische jenseitige Größe“ gewesen sei, steht unmittelbar die Feststellung, daß sich Jesus doch „nur mit seinen Forderungen an die Menschen der Gegenwart beschäftigt“, und nicht über die „transzendenten Züge“ des Reiches spekuliert habe (I 46). Wie geht das zusammen?

Mit der eschatologischen Auffassung Jesu und seiner Predigt hängt wohl auch die Hypothese zusammen, daß „urchristliche Apokalypsen“ das erste christliche Schrifttum gebildet haben, weiterhin die Wertung des apokalyptischen Einschlages im Urchristentum und in der frühkatholischen Zeit. Gar so einfach liegt gerade an diesem Punkt die Sache nicht.

Für v. Soden wird die Lösung dieser und ähnlicher Fragen äußerst erschwert, ja aussichtslos, weil nach ihm die urchristlichen Schriften nicht lautere Quellen sind, sondern von vielfachen Zuflüssen gespeiste und getrübte Rinnsale — kann man es da wagen, nur aus innerer Kritik heraus das geschichtliche Bild Jesu und seiner Lehre wiederherzustellen? Es möchte scheinen, daß v. Soden allzuleicht über diese Schwierigkeiten hinweggeht. Leider erfahren wir auch nicht, warum das Pauluszeugnis so gar gering gewertet wird. Paulus beruft sich in seinen Briefen auf die Überlieferung, die er selbst überkommen habe, die Gemeingut der ersten Christenheit sei, weil sie zurückgehe auf den Herrn selbst — kaum 20 Jahre nach Christi Tode. Nach v. Soden ist dies Zeugnis nicht brauchbar, denn in diesen Überlieferungen steckt schon ein Stück Synkretismus. Und doch rührt sich keine Hand, um den verderblichen Einfluß Pauli vom Vermächtnis des Herrn fernzuhalten; denn der Streit, von dem uns die Quellen berichten, geht um das Gesetz und die Freiheit.

Hier liegen für das überkommene Christusbild der kritischen Schule Schwierigkeiten, die nur durch Voraussetzungen oder Willensargumente gelöst werden oder aber durch Berufung auf innere Kriterien, die sich objektiven Maßstäben entziehen. Daher kommt es wohl auch, daß sich in v. Sodens Darstellung ein Widerstreit bemerkbar macht, der Kampf der Idee mit dem Tatbestand der Quellen.

Im übrigen seien die Vorzüge des Werkes gerne anerkannt. Die Aufgabe, den ungeheuren Stoff auf zweimal 130 Seiten unterzubringen, ist im ganzen geschickt gelöst. Sie brachte die Notwendigkeit mit sich, die Linien zu vereinfachen; dabei ist es denn zu einer Verkürzung gekommen, die sich nur vom kritischen Standpunkte aus verstehen und rechtfertigen läßt.

Leider hat sich der Verfasser veranlaßt gesehen, auf die Verzeichnung katholischer Literatur zu verzichten; es gereicht das dem Buche nicht zum Vorteil. Die Sprache ist entsprechend, frei von verletzender Polemik, hie und da allzu gewählt auf Kosten klarer Einfachheit.

Hermann Dieckmann S. J.

Umschau.

Katholisches Neustudententum.

Als in enger Waffenbrüderschaft draußen Student und Werkmann gemeinsam standen und stritten, da war mehr als einmal in den studentischen Blättern dem Gedanken Raum gegeben worden, daß für das studentische Verbindungswesen eine neue Zeit anbrechen müsse, aufgeräumt werden soll mit so manchem alten Zopf, um die echten Gedanken der Freundschaft und Gemeinschaft um so tiefer zu fassen und den Weg zur Volksgemeinschaft zu öffnen. Die traurigen Zeitläufte, die seitdem folgten, mußten diese Gedankengänge eigentlich noch verstärken; denn nie ist wohl der Mangel des Zusammenhangs zwischen Volk und Führer so bitter empfunden worden wie in den Tagen seit der Revolution, da auch äußerlich auseinanderbrach, was innerlich schon lang nicht mehr — vielleicht überhaupt nie verbunden war. Zwischen leider weiten Kreisen von Volk wie Studententum wurde die Kluft, die schon lange vorhanden war, nun erst als scharf trennender Abgrund, von vielen aber auch schon als schmerzlicher Riß empfunden, der trennt, was zusammengehört.

Das arbeitende Volk fühlte, als es zur Macht gekommen war, daß es nur Arm ist, solange die Geistesarbeit ihm nicht zur Seite steht, nur Kraft, die, wird sie nicht vom Geist durchdrungen, blind waltend zerstört, nicht klug schaffend aufbaut. Gewiß hatten in den Novembertagen 1918 verschiedene Geistesarbeiter den Stellungswechsel vollzogen. Aber die Zahl derer, die dies nicht aus kleinen Gründen noch aus weltfernem, unfruchtbarem Idealismus heraus taten, war zu klein, als daß sie Millionen durchgeistigen konnte. So wuchs von selbst die Achtung vor dem Geistesarbeiter wieder aus der Not der Zeit empor. Die Erkenntnis, daß die Geistesarbeit nicht ein notwendiges Übel sei, sondern den krönenden Abschluß der Arbeitspyramide bildet, ist, wenn auch unter Weh und Not, aus der eigenen Erfahrung heraus neugeboren. Auf dem X. Kongreß der christlichen Gewerkschaften Deutschlands November 1920 zu Essen verlieh der Bergarbeiterführer Imbusch dieser Erkenntnis klaren Ausdruck und vergaß dabei auch der Folgerungen für die Lebensmöglichkeit und Bildungsmöglichkeit des Geistesarbeiters nicht.

Haben sich nun die Erkenntnisse der Kriegszeit auf der einen, des Nachkriegs auf der andern Seite wenigstens bei uns im christlichen, im katholischen Lager glücklich getroffen? Oder hat auch hier der Zusammenbruch von 1918 zum Ausbau bereite Hände niedergeschlagen? Gewiß, alle Blüten setzten auch hier nicht Frucht an. Aber dennoch ist die Ernte nicht aussichtslos, sondern voll guter Hoffnung. Die Bestrebungen, aus verstaubten Bräuchen sich herauszuwickeln und

dem frischen Morgenwind des neuen Tags jugendsfroh entgegenzuschreiten, haben greifbare Gestalt gewonnen. Schon kurz vor dem Krieg im Sommersemester 1913 hatten sich die ersten Hochlandverbindungen zu München und Breslau als katholische Korporationen abstinenter Studenten gebildet. Ihre Gedanken, niedergelegt in der Schrift: Vom neuen Studententum (Heidhausen-Ruhr, Kreuzbündnisverlag), hatten sich bewährt. Trotzdem der Kriegssturm über die neue Gründung ging, entfaltet sie sich heute stark und kräftig. Sie konnte die geschilderten Kriegs- und Nachkriegserlebnisse ja mit bereitem Sinn aufnehmen. Wer den Geist kennenlernen will, der von Hochland und dem ihm nahestehenden Quickborn ausgeht, dem seien die Schriften des Verlages „Deutsches Quickbornhaus", Burg Rothenfels a. M., bestens empfohlen. Dies gilt auch besonders von: Wehender Geist. Der zweite deutsche Quickborntag. Herausgegeben von Prof. Hermann Hoffmann (8° [120 S.] 1920. Kart. M 8.60). Weniger noch in weiteren Kreisen bekannt, aber kaum von minderer Bedeutung ist das Neustudententum innerhalb des Unitasverbandes. Die Bedeutung dieser neustudentischen Verbindungen liegt darin vor allem, daß sie innerhalb eines der alten katholischen Studentenverbände stehen und somit geeignet und berufen sind, die Brücke zur neuen Zeit zu bilden, den Wert des Alten organisch in eine neue Zeit mit neuen Formen hinüberzuleiten.

Am Anfang dieser Bewegung stehen die beiden Unitasvereine: Hruodlandia-Berlin und Rolandia-Münster. Beide hatten im Sommersemester 1919 ihre Anerkennung als Verbandsvereine gefunden. Die Gründung der Rolandia-Münster entsprang unmittelbar den Kriegserlebnissen und dem neuen Geist einer ernsten, eisernen Zeit. Die Berliner Hruodlandia ist fast noch inniger mit dem Geschehen der letzten sechs Jahre verknüpft. Sie verdankt ihren Ursprung dem 1911 gebildeten Berliner „Katholischen Gymnasiasten-Zirkel", der in loser Vereinigung die in der Millionenstadt zerstreuten katholischen Mittelschüler der drei Oberklassen unter dem Wahlspruch „Veritati et Virtuti" und unter der Leitung des damaligen Gymnasiastenvaters Dr. Rensing sammelte. Gerade im Sommer 1914 stand zum erstenmal eine größere Zahl ehemaliger „Zirkler" am Beginn des akademischen Studiums, als mitten in die Gründungszeit des „Bundes katholischer Studenten" der Krieg hineinfuhr. Dank seiner engen Beziehungen zum Gymnasiastenzirkel, einem der Vorläufer des Neudeutschlandverbandes, gelang es der im ersten Kriegssemester von den Hochschulbehörden genehmigten Korporation, sich durch die Kriegszeit trotz manchen schmerzlichen Verlustes fürs Vaterland glücklich hindurchzuhalten. Um so klarer konnten die Grundlinien der Verbindung sich in dieser schweren Prüfungszeit herausarbeiten: Abschaffung des Trinkzwanges und eines übertriebenen Komments, äußerste Einschränkung der finanziellen Anforderungen, uneingeschränkte Vorzugsstellung für das Studium vor dem Vereinsleben, daneben nach Kräften tätige Mitarbeit in den sozialen und karitativen Vereinen. Namentlich in der Jugendfürsorge waren verschiedene der Hruodlanden in gesunden und selbst kranken Tagen, soweit es das Kriegshandwerk eben erlaubte, mit bestem Erfolg tätig. Vor allem aber, und hier weht der entschlossene Glaubensgeist des Diasporakatholiken, hatte man sich die vierwöchentliche heiligen Kommunion zur eigenen wie zur Bundes-

pflicht gemacht. So fanden sich fast ungesucht, dafür aber um so wahrer all die Anforderungen erfüllt, die unsre Tage an ein seiner Aufgabe bewußtes Studententum stellen: der Geist der Sparsamkeit und Nüchternheit, die Ablegung von Äußerlichkeiten, die mit dem inneren Gehalt höchstens in losem Zusammenhang standen, aber die Gefahr der Kastenbildung und Volksentfremdung in sich tragen, die scharfe Wendung zu verantwortungsbewußtem Studium, um seinem Volke dereinst in Wahrheit dienen zu können, die freudige Hingabe manch freien Augenblicks an die praktische, sozial-karitative Lehrlingsarbeit inmitten des Volkes, und schließlich die Hingabe an den heiligen Glauben in voller Offenheit und Öffentlichkeit, in innigster Vereinigung mit dem Glaubens- und Lebensquell, dem eucharistischen Heiland.

Als das Kriegsende die alten Kameraden von den verschiedenen Kriegsschauplätzen allmählich wieder zusammengeführt hatte, stand man vor der Frage, eigene Wege zu gehen oder aber sich einem der alten Verbände anzuschließen. Um neue Zersplitterung zu vermeiden, im Interesse der katholischen Einigkeit, wählte man den letzteren Weg, hoffend, so zugleich auch einen weiten Boden für die eigenen Ziele zu finden. Diese lagen dem Verband der wissenschaftlichen katholischen Studentenvereine Unitas am nächsten. Freudig öffnete dieser auch seine Reihen. Das rasche Anwachsen der neustudentischen Vereine im Unitasverband zeigt wohl am besten, daß dieser Weg der richtige war. Bei Schluß des Wintersemesters 1921 zählte der Verband bereits acht neustudentische Vereine. Dies starke Wachstum zeugt aber auch von dem gesunden Geist in unsrer katholischen Studentenschaft, und es ist kein Zweifel, daß diese so gesunde und katholische Bewegung, gleichviel in welcher Form, sich unwiderstehlich überall da Eingang verschaffen wird, wo wahrhaft katholisches Studententum sich findet. Je mehr hier und dort Auswüchse, die nie, aber erst recht heute nicht das Studententum zierten, sich wieder ans Licht wagen, um so entschlossener muß der katholische Student seine Ideale ins Leben umsetzen, deren Leben erneuernde Kraft erweisen.

In Hochland und den neustudentischen Unitasvereinen sehen wir Gedanken feste Gestalt annehmen, die **Hans Grundei** in seinem Buch „**Deutschlands Wiederaufbau und die akademische Jugend**" (8° [272 S], Kempten 1920, Kösel. Kart. *M* 7.—) niederlegte. Grundei, vor dem Feldzug schon katholischer Freistudent und eifriger Mitarbeiter in der sozialstudentischen Arbeit, tritt an seine Aufgabe durch Kriegsdienst und Kriegserlebnis abgeklärt und fest. Fern allem Übertriebenen und doch von heiligster Begeisterung getragen, sieht er die Dinge, wie sie sind und weiß nicht nur zu sagen, wie sie sein sollten, sondern auch den Weg zu seinen Zielen zu weisen. Grundeis Buch ist berufen, in den Kreisen der Verbindungsstudenten wie des Freistudententums für die neustudentischen Ziele reiche Werbearbeit zu leisten. Constantin Noppel S. J.

Romantika.

Das Interesse für die deutsche Romantik ist neuerdings erfreulich im Wachsen begriffen, nachdem es eine Zeitlang geschienen hatte, als ob die sog. Neuromantik im ersten Jahrzehnt des 20. Jahrhunderts wirkungslos im Sand verlaufen sollte.

Jetzt wagt es Professor Dr. **Dyroff** schon, von der kommenden, der dritten Romantik zu sprechen, und Professor Dr. **Cardauns** bietet uns interessante Aufzeichnungen des verstorbenen Zentrumsführers Dr. Ernst Lieber über den romantischen Maler Philipp Veit, den Stiefsohn Friedrich Schlegels [1].

Als ich die Lektüre von Dyroffs kurzer, aber zündender Werbeschrift für **die kommende Romantik** eben beendet hatte, stieß ich zufällig im Literarischen Echo X, Juni 1908, auf eine Rezension des bekannten, inzwischen verstorbenen Literarhistorikers Max Morris über neue Ausgaben von Romantiker-Briefen und fand da folgende, für die damalige Auffassung weiter Kreise recht bezeichnende Charakteristik der Frühromantik: „Es ist eine der merkwürdigsten Episoden im deutschen Geistesleben, die sich hier mit völlig dramatischer Wirkung vor uns abspielt: ein grandioser Rausch mit entsprechend schwerem Katzenjammer in einem Kreise begabter und interessanter, durch gemeinsame Ideen, Pläne und Ziele, durch Freundschaft, Liebe, Verschwägerung, Ehe und Ehebruch verbundener Menschen. Die Akteure sind Wilhelm und Friedrich Schlegel, Karoline Michaelis-Böhmer-Schlegel-Schelling, Dorothea Mendelssohn-Veit-Schlegel, Novalis, Schelling, Tieck. Der Ort der Handlung ist meist Jena, die Zeit 1799—1803. Was sich hier abspielt, ist eine von der französischen Revolution ausgehende Bewegung."

Professor Dyroff zeigt uns die alte Romantik natürlich in einer merklich günstigeren und doch wohl objektiveren Beleuchtung. Neben unleugbaren und offen zutage liegenden Schwächen und Gebrechen nannte sie Reichtum, Freiheit und Hoheit der Phantasie in einem Maße ihr eigen, wie das früher bei keiner andern künstlerisch-literarischen Richtung der Fall war. Dazu gesellten sich ein intuitiver Geist, Leichtigkeit und Freiheit der Bewegung, Mannigfaltigkeit des Inhalts, starke Intensität der Bilder und endlich eine Weltanschauung, die edel und hochsinnig immer die Rechte des Geistes wahrte und die Ideale des Schönen, Wahren und Guten achtend, einen schonungslosen Kampf nur gegen Plattheit und Gemeinheit ausfocht. Darum fühlten sich die alten Romantiker naturgemäß zur katholischen Kirche hingezogen, und darum auch kann diese Kulturströmung nie veralten, wenn man sie nicht als geschichtlichen Begriff der Literatur- und Kunsthistoriker nimmt, der als solcher der Vergangenheit angehört, sondern als Modifikation des Schönen oder vollends als umfassenden Kulturbegriff der Welt- und Kunstanschauung, „der alle gehaltvollen und irgendwie wertschaffenden künstlerischen Richtungen in das große lebendige Ganze der menschlichen Schönheitsschöpfung mithereinnimmt und die Modifikation des Romantischen nur als besonders bevorzugte Ausprägung betrachtet".

Die alte Romantik hat um die Mitte des 19. Jahrhunderts ausgeblüht, die zweite oder Neuromantik führte, wie Dyroff meint, nur ein Schatten- oder

[1] **Adolf Dyroff, Die kommende Romantik. Hermann Cardauns, Philipp Veit und Ernst Lieber.** Aus dem Protokoll der Würzburger General-Versammlung (Görres-Gesellschaft, Zweite Vereinsschrift 1920). gr. 8° (80 S.) Köln 1920, Bachem. *M* 7.50

Scheindasein, weil sie das weltanschauliche Moment und damit den Kern der echten Romantik ausschaltete und sich infolgedessen in Dekoration und Spielerei verlor. Die dritte Romantik dagegen befindet sich in vollem Anzug. Jetzt schon kann man sagen: „Was neu, wirklich eindrucksvoll und nicht bloße Modetorheit ist, hat heute Bezug zur Romantik." Ihr wird es weder an künstlerischen Talenten noch an neuen Stoffen fehlen; denn allenthalben sehen wir die Ansätze und Vorbedingungen, allenthalben regt sich frisches Leben. „Aber wesentlicher als all dieses Drängen und Emporstreben ist doch der neue Geist, der auch an den neuen Betrachtungsweisen, Lebensformen und Bildungen das Ungesunde und Gefährliche ausscheiden hilft und das Gesunde verstärkt und zur Vollendung bringt."

Viel hochsinniger Optimismus steckt in den 20 Seiten von Dyroffs begeisterter Apotheose der Romantik. Ist man auch ab und zu versucht, ein kleines Fragezeichen am Rande zu vermerken, so kann man doch im Interesse der Gesundung unserer literarischen Zustände nur wünschen, es möchte sich diese „Zukunftsmusik", wie ein befreundeter Kritiker Dyroffs Ausführungen scherzend nannte, in Form einer literarisch-künstlerischen Hochblüte verwirklichen.

An Enttäuschungen wird es den Trägern der kommenden Romantik gewiß ebensowenig fehlen wie den Vertretern der historisch gewordenen alten. Von allerhand Verdrießlichkeiten und zum Teil recht peinlichen Künstlerkämpfen seines Paten, des romantischen Malers Philipp Veit, berichtet uns der junge Ernst Lieber in äußerst knapp gehaltenen, nichts weniger als lückenlosen, aber trotzdem wertvollen Notizbuch-Aufzeichnungen, die nun von Dr. Cardauns im Einvernehmen mit der Witwe des verstorbenen Parlamentariers, Frau Dr. Lieber in Camberg, zum erstenmal veröffentlicht werden.

Im September 1852 weilte der damals dreizehnjährige Lieber zum erstenmal bei seinem Paten und der Gote (Patin, Frau Philipp Veits) in Frankfurt. Schon bei dieser Gelegenheit machte der junge Camberger in sein Notizbüchlein einige gar nicht kindische Eintragungen. Vom Jahre 1858 an unterhielt er dann als Student mit dem alternden Künstler einen Briefwechsel, von dem uns Cardauns einige Sätze mitteilt. So schreibt Lieber in einem Dankbrief vom 27. November 1859 u. a.: „In flacher, zerfahrener Zeit darf ich mich an Sie halten, an meinen ritterlichen, treuen, wahrhaftigen Paten, an den Mann, der mit Eichendorff an Fr. Schlegels Hand in gleich zerrütteter Zeit die alte Kraft und Frömmigkeit gewahrt und ausgefochten hat."

Die eigentlichen Aufzeichnungen setzen dann mit den häufigen Besuchen Liebers in Mainz ein, wohin Veit von Frankfurt im Jahre 1854 übersiedelte. Wir hören da von den ersten Jugenderinnerungen des Nazareners, seiner Beteiligung an den Freiheitskriegen, die er als Freiwilliger mitmachte, seinen Erlebnissen in Rom in der deutschen Künstlerkolonie, seinem Wirken in Frankfurt als Direktor des Städelschen Museums (seit 1830), seiner Tätigkeit als Dommaler in Mainz, von Erfolgen und Mißerfolgen, namentlich aber von allerlei Unannehmlichkeiten, Scherereien, Verdruß und Ärger, die sein künstlerisches Schaffen in Mainz und anderswo erschwerten. Manchmal mildert wohl ein prächtiger, geistreicher Humor die eben erfolgten Ausbrüche augenblicklicher Verstimmung. Sehr oft fallen aber

auch überaus scharfe, unfreundliche Äußerungen gegen hochverdiente Männer wie den späteren Bischof Dr. Paul Haffner, Prälat Dr. Heinrich, August Reichensperger, Edward v. Steinle, mit deren Kunstanschauungen der alternde, etwas verbitterte Veit oft ganz und gar nicht übereinstimmte. Freilich war das lange nicht so schlimm gemeint, wie es jetzt in den karg bemessenen, durch keinen Kommentar erläuterten Aufzeichnungen sich ausnimmt. Gerade deshalb fragt man sich bisweilen, ob es eigentlich richtig war, die eine oder andere von diesen offenbar ungerechten und nur im Unmut erfolgten Äußerungen durch Veröffentlichung der Nachwelt zu überliefern. Doch soll das kein schwerer Vorwurf gegen den Herausgeber sein, da jeder objektiv Urteilende die Worte Veits in solchen Fällen nicht eben tragisch nehmen wird.

Veits Mutter, Dorothea v. Schlegel, pflegte zu sagen, es sei die streng katholische Richtung ihres Sohnes, die ihm so viel Zurücksetzung, Mißgunst und Feindseligkeit zuziehe, und Veit selbst erklärte einmal dem Frankfurter Historiker Böhmer gegenüber: „Diese ganze moderne Kunstsimpelei komme ihm vor wie die Katze, die nach ihrem eigenen Schwanz zu beißen hasche. Nie werde er dem Zeitgeist huldigen. Man habe ihn in Rom gekannt; nie habe er ein Hehl aus seiner Gesinnung und seinen Tendenzen gemacht." Doch hat das auf seine Meinungsverschiedenheiten mit der Mainzer höheren Geistlichkeit natürlich keine berechtigte Anwendung. Diese Auseinandersetzungen fanden ihren literarischen Austrag in dem Artikel „Künstlerkämpfe", den Veit durch Lieber im 60. Band der Historisch-politischen Blätter veröffentlichen ließ.

Auch an Ausfällen gegen seine deutschen Landsleute fehlt es nicht, und einmal dankt der Sohn des jüdischen Bankiers sogar Gott dafür, daß er „nicht zu der Rasse gehöre", daß er „ein Semite und kein Japhetide" sei. Begeistert spricht er jedoch immer von der deutschen Romantik, insbesondere von ihrem Gesetzgeber, seinem Stiefvater, und er meint, daß man im allgemeinen „von den ungeheuren Kämpfen, die ein Mann wie Friedrich Schlegel durchmachte", gar keine Vorstellung habe. „Die Deutschen müssen immer aufeinander hacken; wenn eine andere Nation einen Friedrich Schlegel gehabt hätte!" — Das ist um so beachtenswerter, als Veit zu Lebzeiten Schlegels ihm gegenüber meistens eine gewisse Zurückhaltung beobachtete, die von seinem Stiefvater oft schmerzlich empfunden wurde. Am 15. März 1867 nennt er nun Friedrich Schlegel neben Novalis, Wackenroder, Ludwig Tieck an erster Stelle unter jenen Männern, denen Deutschland die Wiedererweckung der christlichen Kunst verdanke, und er schließt seinen Herzenserguß über das Thema „Romantik und Ultramontanismus" mit den derbkräftigen Sätzen, die im Zusammenhang den Wert eines künstlerischen Bekenntnisses besitzen: „In Literatur und Kunst, in Tun und Wissen, im privaten wie öffentlichen Leben (Befreiungskrieg) hat die Romantik den Anstoß gegeben. Wenn der Wagen nun fortrollt: es gab eine Zeit, da er tief im Drecke stak; und immer werden die Passagiere dem zu danken haben, der ihn mit seinen Schultern herausgestemmt. . . ."

Alois Stockmann S. J.



Begründet 1865 von deutschen Jesuiten

Stimmen der Zeit, Katholische Monatschrift für das Geistesleben der Gegenwart. Herausgeber und Schriftleiter: Heinrich Sierp S. J., München, Veterinärstr. 9 (Fernsprecher: 32749). Mitglieder der Schriftleitung: J. Kreitmaier S. J., C. Noppel S. J., J. Overmans S. J., M. Reichmann S. J.

Verlag: Herder & Co. G. m. b. H., Verlagsbuchhandlung, Freiburg im Breisgau (für Österreich: Herder & Co., Wien I, Wollzeile 33).

Die Entsagung in der Philosophie.

Eine Einleitung in die Geschichte der Metaphysik.

Es ist eine gefährliche Sache um Prophezeiungen. Aber zu einem vorsichtigen Voraussagen wissenschaftlicher Entwicklungen und Strömungen reicht die Erkenntnis gewisser tiefer liegenden Schichten und Quellensammlungen, die tastende Ahnung neu ansetzender, lebenverheißender Richtungen aus.

So darf man denn wohl ankündigen, daß die neuerwachende Metaphysik einen Zug der Entsagung tragen wird, nicht bloß als zufällige Begleiterscheinung, nein, als Wesensmerkmal.

Das Gesicht einer müden Skepsis wird es nicht sein. Auch nicht mehr das verschleierte Bild einer schöpferischen Allmacht des Geistes, die da alles Gegenständliche und Wirkliche im Gedanken und im Begriff aufgehen läßt; noch weniger der entsagende Zug einer rein geschichtlichen, oberflächlich aufgestellten Tatsachenreihe oder einer Wahrheit, deren Sein oder Nichtsein nur nach der Brauchbarkeit für das praktische Leben bemessen wird. Nicht eine Philosophie der Entsagung soll also auferstehen, sondern ein Vorstoß zu entsagender Selbstbescheidung der metaphysischen Denkarbeit auf Grund fest und klar begrenzter, neuer Einsichten.

Da scheint doch aber, nach der metaphysiklosen, der schrecklichen Zeit, jetzt, in der erwachenden Stunde einer wieder entstehenden Spekulation, die Mahnung zur Selbstbescheidung unzeitig und die Vorhersagung einer kommenden Entsagung geradezu grausam.

Nach dem Übermut des Hegelschen Überdenkens war eine Ernüchterung unausbleiblich. Sie steigerte sich zur Ungerechtigkeit, zum Haß, zur Vernichtung. Es gab überhaupt nichts als metaphysischen Verzicht. Da kann doch wohl dem jüngst anhebenden Aufstieg zu philosophischen Neuschöpfungen unmöglich das Gepräge der Entsagung aufgedrückt werden.

Und dennoch wird es so kommen. Die Entsagung wird sich aber zu einem wissenschaftlichen System verdichten.

Gerade die Rückkehr zur Metaphysik bedeutet die Absetzung einer Menge philosophischer Unnahbarkeiten der kritischen, positivistischen psychologischen Richtung, eine demütige Ehrfurcht vor einem Gegenstand, einem Gegebenen,

das man mit dem Verstand schaut, nicht mit selbstherrlichem Denken schafft, eine Kontrolle der Einheit durch die Anforderungen der lebendigen Vielheit, während man jetzt nur zu oft das bewegte Leben der Vielheit dem tyrannisch aufgezwungenen Joch einer systematischen Einheit „um jeden Preis" unterwarf. Gerade die kritische Philosophie seit Kant zog eine der verhängnisvollsten philosophischen Irrungen groß. Im Hochgefühl, daß der Gedanke die Dinge erzeugt, ließ man dem mächtigen Drang des wissenschaftlichen Geistes, alles in eine verbindende Einheit künstlich einzuordnen, die Zügel schießen, und meisterte, weil man die sachliche Wirklichkeit verachtete, Dinge und Geschehnisse durch eine rein gedankliche, der frisch bewegten Welt aufgezwungene tote und tötende Einheit. Man vergaß dabei auch immer wieder, daß die Kritik der Werkzeuge menschlichen Erkennens als unsinnliche und übersinnliche Tätigkeit, Aufgabe, Errungenschaft bereits Metaphysik ist, daß man also Metaphysik durch Metaphysik zerstören will. Man vergaß auch, daß eine über das Ziel schießende Kritik die Wahrheit nicht weniger beeinträchtigt als naive Kritiklosigkeit. Auch die Kritik hat Grenzen und fordert philosophische Entsagung.

Aber die ganze neuere Entwicklung der Philosophie hat viele Grenzgebiete des sichern und wahrscheinlichen Wissens so hell erleuchtet, daß sich die alte Metaphysik auf dem einen oder andern Punkt von einem bisher unumschränkt behaupteten Feld vorsichtig und aufrichtig zurückzieht. Also wieder Entsagung.

Es ist ganz zweifellos, daß wir uns jetzt weit eindringlicher und vorsichtiger als ehemals fragen, was denn eigentlich und sicher „gegeben" ist, welche die letzten und nicht weiter zerlegbaren Grundbedingungen und Urzellen des Erkennens sind, wo Sein und Schein, inneres Erlebnis und der Eindruck des Gegenständlichen untrennbar ineinanderfließen. Wir sind sehr vorsichtig geworden, wenn wir das Unendliche eingreifen und handeln lassen. Auch feinfühliger wurden wir im Trennen des Hypothetischen vom streng Erwiesenen, der Wahrscheinlichkeiten vom wissenschaftlich Unwiderleglichen. Die neueste Logik rüttelt mit sehr wichtigen Gründen an gewissen Formen des Urteils, die man früher achtlos hinnahm. Überall hier erwachen Anforderungen zur philosophischen Entsagung.

Eine der höchsten Aufgaben aber, welche auf diesem Gebiet noch ganz zu leisten ist, wäre eine Logik des analogen Seins, eine Untersuchung, nach welchen allgemeinen Grundsätzen und unter welchen Vorsichtsmaßregeln man mit endlichen Denkmitteln über das analoge Sein des Unendlichen urteilen darf.

Auch die naturwissenschaftlichen und geschichtlichen Methoden haben uns auf wichtige Beobachtungs- und Schließfehler oder doch auf Unvorsichtigkeiten in Verallgemeinerungen aufmerksam gemacht und helle Lichtbündel in die metaphysischen Höhen hinaufgeschleudert; chemische und physikalische Forschungen brachten in neuester Zeit ganz unerwartete Aufschlüsse über die Zusammensetzung der Urzellen des Stoffes und stellten die Naturphilosophie vor verworrene Aufgaben, so daß uns die Begriffe der Masse, der Kraft und der Bewegung neue, unerhörte Rätsel aufgeben. Und wenn auch alle diese Einsichten zunächst einen Fortschritt, keinen Verzicht bedeuten, so eröffnet dennoch die überall aufkeimende Mahnung zur Vorsicht weite Gebiete der Entsagung, nicht auf der Linie einer schwächenden Skepsis, sondern einer stärkenden Demut und Ehrfurcht vor dem Geheimnisvollen, Unergründlichen, Unerreichbaren.

Diese Einsichten bewegen sich hauptsächlich in einer dreifachen Richtung: in der Richtung der eben erwähnten Seinsanalogie, in der Richtung einer genaueren Erforschung gewisser Regelmäßigkeiten des individuellen Seins und Geschehens, einen Verlauf, den wir in dieser Abhandlung noch genauer bestimmen werden, endlich in der Richtung der Umgrenzung des unveräußerlichen Verhältnisses zwischen einem vorüberflutenden Vorgang und der für seine Möglichkeit und Erklärbarkeit unumgänglich notwendigen Beharrungsgröße in der physischen Welt und in der Welt des Geschehens.

Diese dreifache Richtung wurde von uns nicht willkürlich aufgestellt, sie ist auch nicht durch Zufälle bedingt.

Wie in der Zeit des Neuplatonismus das Problem der Seinsanalogie zur Reife kam, als einzige Lösung der seit Jahrhunderten aufgehäuften Schwierigkeiten über das Verhältnis des Unendlichen zum Endlichen, so werden wir auch jetzt eine Neuerweckung dieses metaphysischen Grundgedankens erleben, in einer Zeit, da man auf dem neu eingeschlagenen Weg zu einem gegebenen, gegenständlichen, von unserem Denken unabhängigen Sein ganz notwendig auch zu einer gegenständlichen Abhängigkeit dieses Seins und damit zum Unbedingten, Unendlichen, als zu einer objektiven Existenz kommt.

Das ist die philosophische Strömung.

Die geschichtliche schöpft ihren Reichtum zumal aus der Kulturgeschichte und den Geschehnissen auf sozialem und nationalökonomischem Gebiet. Die verschiedenen Gruppen der einmaligen Einzeldinge weisen nämlich gemeinsame Ähnlichkeiten auf, nicht in ihrem Wesen, sondern

gerade unter dem Gesichtspunkte des Besondern; es handelt sich also nicht um die Bestimmung des metaphysischen Urgrundes der Besonderung, sondern um Aufhellung der letzten Ursachen gewisser geschichtlicher Wiederholungen und Gleichfälle und um ihre einheitliche Zusammenfassung.

Die dritte Richtung ist in ihrem Ursprung eine naturwissenschaftliche und psychologische. Auf beiden Gebieten kommt man immer mehr zur Einsicht, daß jeder wissenschaftliche Erklärungsversuch an der Schwelle scheitert, wenn man die sich ablösenden Einzelvorgänge durch kein Band der Abhängigkeit verkettet und in kein Beharrungssystem einbettet. Und im Anschluß an diese Notwendigkeit bricht sich auch die Erkenntnis langsam Bahn, daß die beobachtete Ordnung und Reihenfolge der Erfahrungstatsachen durch die Annahme einer vom frei schaffenden Verstand hineingedachten Gesetzmäßigkeit nicht erklärt, sondern zum Wunder einer prästabilierten Harmonie zwischen Begriff und Erscheinungswelt umgedichtet wird. Damit nähert sich der Begriff des beharrenden Seins seinem sachlichen Dasein in den Dingen selbst. So hängen denn alle drei Richtungen mit den wichtigsten wissenschaftlichen Strömungen der Jetztzeit zusammen. Es wohnt ihnen ein dreifacher Zug der philosophischen Entsagung inne: die schweigende Ehrfurcht vor dem Unendlichen und Unfaßbaren, das bewußte Staunen über das Rätsel des besondern Seins, die geläuterte Vorsicht bei Erörterung der geheimnisvollen Verhältnisse des beharrenden und des fließenden Seins.

Wie das alles so kam und so kommen mußte, wird einigermaßen begreiflich, wenn man die Geschichte der Philosophie auch nur in einigen ihrer großen Zeitstufen unter diesem Gesichtspunkt der Entsagung durchblättert. Wir wollen also an den Wegen der Vergangenheit vorbeistreifen, um daraus Sinn und Ziel der neuen zu lernen. Aber auch um wichtige, bisher noch gar nicht erfaßte Aufgaben der systematischen Philosophie und der Philosophiegeschichte zu stellen.

Diese Einblicke in die „Entsagung" werden nämlich wertvolle Einzelstücke zutage fördern zum Aufbau eines Systems der Grenzen aller metaphysischen Erkenntnisse, nicht bloß vom Standpunkt der Erkenntnislehre aus, sondern auch in sachlicher Hinsicht, durch Zergliederung der Gegenstände. Auf diesem Weg gewinnen wir sodann wertvolle Einsichten in den Zusammenhang zwischen den philosophischen Irrungen aller Zeiten und dem jeweiligen Stand der Denkmittel.

Die Irrung wird überhaupt erst wissenschaftlich faßbar, wenn man sich darüber klar wird, daß viele Denkvorgänge, Begriffs- und Urteilsbildungen

bis zur Unmöglichkeit erschwert waren, die Philosophen demnach fast mit Naturnotwendigkeit auf Abwege kommen mußten, weil sehr vieles von dem, was an und für sich mit dem menschlichen Geist von selbst gegeben war, in ihm noch schlummerte, noch nicht mit vollem Bewußtsein als Denkgesetz, als verwickelte logische Bewegung erkannt war.

So kommt man erst zu einer innerlich begründeten systematischen Geschichte der philosophischen Irrungen. Es ergeben sich dann drittens auch ganz unerwartete Aufschlüsse über die Gedankenarbeit der großen Denker aller Zeiten; sozusagen über das Gesetz des Maßes und der Mäßigung, das sie mit mehr oder weniger klarem Bewußtsein bei ihren Arbeiten anwandten; also die Antwort auf die Frage, warum sie vor einigen Problemen haltmachten, warum sie sie bloß von einem beschränkten Gesichtskreis aus behandelten, d. h. das Gesetz der „philosophischen Entsagung". Damit wird die Geschichte auf ein überaus wichtiges Gebiet herübergeleitet, auf die genaue Unterscheidung bewußter und gewollter Wahrscheinlichkeiten von den Gewißheiten in den einzelnen philosophischen Systemen. Diese Trennung wurde bislang noch kaum mit sicherem Schritt durchgeführt. Als letzte und Hauptfrucht erzielen wir endlich aus unserer Untersuchung eine wenigstens vorläufige Umgrenzung bedeutsamer Neuaufgaben der gegenwärtigen und künftigen Metaphysik.

Es handelt sich hier bloß um knappe Andeutungen und bescheidene Anregungen. Wenn sich die Forschung ihrer bemächtigt, könnten sich weite Hallen der Erkenntnis auftun. —

Bereits in der ganzen vorsokratischen Philosophie bewährt sich, in kleinem Ausmaß freilich, der echt griechische Geist des Maßes. Weder die Naivität des Denkens allein, auf die man bei diesen Erstlingen europäischer Weltweisheit stößt, noch ein vollendet klares Schauen der Probleme hielt die vorplatonischen philosophischen Einsiedler und Schulen in einer gewissen gestalt- und farblosen Allgemeinheit der Seinserforschung, zumal der Frage von Einheit und Vielheit fest. Diese Denker waren sich, allem Anschein nach, der Grenzen ihres Könnens bewußt. Es siegte in ihnen griechisches Maßhalten. Auch die Durchdringung der Begriffswelt muß bestimmte Stufen durchlaufen. Aristoteles ist ohne Platon undenkbar, und Platon ohne seine Vorgänger. Und eben diese Vorgänger entsagten vielen anziehenden Gedankengängen, weil sie sich ihres Unvermögens bewußt waren. Ein volles Menschenleben hätte nicht ausgereicht, die ganze Reihe der damals brachliegenden Vorfragen zu beantworten. Man müßte die vor-

sokratische Philosophie unter dem Gesichtspunkt dieses bewußten Verzichtes schreiben.

Die Lehren, in denen sich die ältesten Naturphilosophen voneinander unterschieden, die verschiedenen Auffassungen des Urwesens nämlich, aus dem alles hervorging, erscheinen uns als physikalisches Spiel; jene griechischen Denker werden sich auch wohl des Fragwürdigen ihrer Kühnheiten bewußt gewesen sein. Ihr entsagendes Maßhalten offenbart sich dagegen in allen Fragestellungen, in denen sie merkwürdig übereinstimmten, mag der Inhalt der Lösung noch so mannigfaltig sein. Welch ein Gegensatz zu den urindischen Denkausschweifungen! Der Grieche greift alsbald die grundlegenden Rätsel auf und bescheidet sich mit den allgemeinsten Antworten. Einheit und Vielheit, Beharrung und Wechsel, Beharrung, dem eine gewisse Unendlichkeit anhaften muß, als Untergrund des ununterbrochenen Wechsels; im Anschluß daran Entstehen und Vergehen, dann — aber erst nachdem die Pythagoräer den beharrenden Grundstoff durch Einführung der „Zahl" und der Harmonie als Wesenskern aller Dinge vergeistigt hatten — wird das Sein selbst in Angriff genommen, in Unendliches und Endliches mit klarem Bewußtsein gespalten, in ein Verhältnis zum Denken gebracht.

Man liest aus den uns erhaltenen Bruchstücken alles mögliche heraus, die Einheit von Gott und Welt, von Wirklichkeit und Denken. Es wird zum Verhängnis für die Forschung, wenn sie alles jemals Dagewesene in gewohnte und bekannte Formen und Rahmen zwängt, Pantheismus und Idealismus in die Philosophien vor Sokrates hineindeutet, statt sich die weit näherliegende Frage zu stellen, ob denn jene alten Denker nicht einfach die Beziehungen des Zeitlichen und Ewigen, Irdischen und Göttlichen, der Vernunft und des physischen Geschehens tastend, vorsichtig befühlend, erratend bloßzulegen versuchten, wobei ihre maßvolle Vorsicht ihre Irrtümer entschuldigt und ihre noch ungelenke Ausdrucksweise den wahren Gedanken verschleiert. Die Wahrheit ist die: sie forschten nach den Beziehungen der verschiedenen Seinsarten unter sich und zum Gedanken; sie waren sich bewußt, daß, wo immer Beziehungen verbinden, auch eine Einheit besteht, aber jene urgriechische Einheit war von unserer modernen philosophischen Einheit sehr verschieden. In der Philosophiegeschichte wurden die beiden Größen bisher verwechselt. Die Quellen sind so einseitig und oft dürftig, daß man sich leicht täuschen kann. So wagen wir denn kaum den Eindruck auszusprechen, daß die späteren Naturphilosophen, selbst mit Einschluß

Demokrits, dieses Gefühl für Maß etwas verloren, und ihre auf unvollkommene Beobachtung aufgebaute Physik, im Gegensatz zu den Früheren, zur Hauptsache machten. Immerhin waren die Entdeckung der ungeheuern Rolle der Bewegung und das erste System der Ethik bei Demokrit bewunderungswürdige Leistungen.

Um die Skeptiker und Sophisten zu verstehen, muß man den Zorn des biedern Sokrates etwas ausschalten, die schwätzenden Rhetoren beiseite schieben und bei den wenigen Großen feststellen und anerkennen, daß sie um Einsicht in die Bedingungen einer möglichen und wahren Erkenntnis rangen. Die Mitläufer der Bewegung und die vielen Nachschwätzer verzichteten auf Gewißheit aus leichtsinniger Oberflächlichkeit, die Spitzen, die klassischen philosophischen Sophisten nahmen aufrichtigen und berechtigten Anstoß an einigen verschwommenen Begriffsbildungen und Begriffsableitungen ihrer Vorgänger und zergliederten — mit unzulänglichen Mitteln allerdings — die offen zutage liegenden Irrtümer. Auch ihre Frage nach einem Maßstab der Wahrheit war gesund, so ungenügend auch, weil wesentlich verneinend, ihre Lösungen blieben.

Sie bahnten Sokrates und Platon die Wege.

Je liebevoller die Forschung in die Gedankenwerkstatt dieser beiden Denker eindringt, um so lichtvoller steht die Tatsache da, daß sie um die Gewißheit in einigen wenigen Grundbegriffen rangen, während sie in einer Menge Einzelheiten ihr Nichtwissen eingestanden, auf dem Dialogweg nach Wahrscheinlichkeiten tasteten, dichterisch und symbolisch das Gebiet des für sie Unerreichbaren andeuteten. Wie oft bleibt Sokrates-Platon bei seinen ethischen Zergliederungen auf halbem Weg stehen! Man sieht aber deutlich, daß er nicht weiter gehen will, weil er die Grenzen seines Könnens durchschaut. Es ist bewußte Entsagung.

Wir mußten uns bei den Anfängen länger aufhalten. Die Straße wurde gebahnt. Der Weitermarsch ist leichter. Bis auf Aristoteles herrscht eine offenkundige Unsicherheit über die Tragweite logischer Schlüsse und das Verhältnis des Allgemeinen zum Besondern. Man ahnte sie wenigstens gefühlsmäßig. Aus diesem doppelten Untergewicht entsprangen nicht bloß viele Irrtümer, es wurden zugleich auch Maß und bewußte Entsagung großgezogen. Hier lagen die Wurzeln der kritischen Auflehnung. Aristoteles' logische Schöpfung machte diesem Schwanken auf dem Gebiet des regelrechten Schließens für immer ein Ende. So auch auf dem Gebiet der Abstraktion. Dagegen waren nicht bloß die Möglichkeitsbedingungen der

Erkenntnis unerklärt; auch die Grenzen zwischen Allgemeinem und Besonderem blieben zum Teil flüssig. Wir kommen darauf zurück.

Das Lebenswerk des Stagiriten selbst müßte auch einmal durchforscht werden unter jenem Gesichtspunkt bewußter Entsagung. Irgendwo hat er bemerkt, daß eine Wahrscheinlichkeit in wichtigen Dingen bedeutsamer sei als die Gewißheit in Kleinsachen. Seine Philosophie arbeitet denn auch mit mehr Wahrscheinlichkeitsbeweisen, von ihm selbst erkannten, als man gewöhnlich annimmt. Die Forschung hat hier noch eine neue Aufgabe zu erfüllen.

Nur auf einen Hauptpunkt sei aufmerksam gemacht. In der Aristotelischen Metaphysik macht sich eine gewisse Unklarheit und Unsicherheit geltend, sobald der Philosoph in seiner Lehre vom Sein auf das „Eins" und auf sein Verhältnis zur Vielheit zu sprechen kommt. Kritische und Überlieferungserwägungen zerstreuen nicht alles Dunkel. Die Schwankungen, wohl auch bewußte Entsagung, rühren daher, daß Aristoteles die Analogie des Seins, den Angelpunkt aller Metaphysik, vielleicht ahnte, jedenfalls aber nicht erkannte oder doch keinen Weg sah, ihr beizukommen.

Die neuplatonische Schule entdeckte, ein Hochziel philosophischen Entsagens, den Gedanken der Analogie des Seins. Immer noch wird die Tatsache und die Bedeutung dieser philosophischen Neuschöpfung verkannt. Platon mag es vermutet haben, daß das höchste Gut von einem ewigen Sein durchflutet wird, einem in seiner Art einzigen Sein, dem Urgrund jeder andern Wirklichkeit, die dann im Verhältnis zu jenem Allwesen nur ein Schattensein, ein analoges Sein aufweist. Aristoteles hat, wie eben bemerkt, diesen Grundgedanken aller Metaphysik weder weitergefördert noch überhaupt erfaßt. Seine Gottesidee blieb deshalb tatsächlich in den Grenzen der Endlichkeit befangen, trotz der unendlichen physischen Kraft, die er dem ersten Beweger einräumte und dessen ewigem mit sich selbst beschäftigten Denken.

Die Neuplatoniker nahten nur mit einem ehrfurchtsvollen Schweigen der Gottheit. Sie erkannten die Unvollkommenheit der bejahenden Namen und Eigenschaften, die der menschliche Geist dem Unendlichen beilegt; sie betonten aus einem wunderbaren Scharfsinn heraus — gewisse Wurzeln dieser Anschauung begegnen uns bereits bei dem Juden Philon von Alexandrien —, daß jedes Wort, das wir über die Gottheit aussprechen, einer stillschweigenden Richtigstellung bedarf, daß die geheimnisvolle Silbe „Über" in Überweisheit, Überschönheit usw. als Symbol unserer lallenden Ver-

suche, die Gottheit auszudrücken, gelten muß. Diese Entsagung blieb für die Philosophie der folgenden Zeiträume maßgebend. Die späteren Neuplatoniker waren über ihren geistesgroßen Lehrer Plotin nur wenig hinausgekommen. Sie fanden trotz aller Versuche nicht den Übergang vom unvergleichlichen Sein der Gottheit zum bloß analogen Sein der übrigen Welt. So verwischten sie wieder die großartige Entdeckung der wesentlich und wurzelhaft verschiedenen Seinsarten, der unendlichen und der endlichen. Das gewaltige metaphysische Problem lag im Aufdecken einer Einheit, welche weder die Einzigartigkeit und Unveränderlichkeit des Unendlichen gefährdete noch die Welt von ihrem unerschaffenen Urquell losriß. Hier bedeutet Augustins Gedankenarbeit einen mächtigen Fortschritt. Man wird vielleicht auch behaupten dürfen, daß Dionysius der „Areopagite" einige neue Bausteine lieferte, die zwar nicht über Augustins Werk hinausragten, aber doch von ihm unbeeinflußt entstanden und jedenfalls die Hochscholastik selbständig beeinflußten [1].

Thomas von Aquin zeigte auch in dieser Frage den Meister. Indes ist dieses Gebiet der Seinsanalogie so tief und weitschichtig, daß es bis heute nicht ganz durchforscht zu sein scheint. Eine metaphysische Einzeluntersuchung sähe sich vor neue Aufgaben und Möglichkeiten gestellt. Grund genug, sie in Angriff zu nehmen.

Sonst gilt für den Aquinaten dasselbe wie für Aristoteles. Seine Lehre von der philosophischen Wahrscheinlichkeit und ihre Anwendung im thomistischen Gedankenbau selbst, nicht bloß in den Erörterungen über die ewige Bewegung, in der „Physik" und in der „Politik", zum Teil auch in den apologetischen Teilen der beiden Summen, bleibt noch zu untersuchen. Auch hier würde man, soweit ich sehe, auf viele bewußte Entsagungen stoßen.

Wie in der voraristotelischen Philosophie logische Unsicherheiten zu gewolltem Verzicht anleiteten, wie die Unklarheit über die wurzelhafte Seins-

[1] Irrwege auf dem Feld der Seinsanalogie verwirren ganze metaphysische Systeme. Man kann z. B. alle Irrungen Nietzsches in dem einen Wort zusammenfassen, daß er endliche Wesen zum Hochstand des Unendlichen erheben wollte. Seine Philosophie kann geradezu als Apologie der Gottheit wirken, wenn man aus seinen Aphorismen zum Übermenschen den ans Endliche irrig angelegten Maßstab des Unendlichen als vollkommener Unabhängigkeit heraushebt und an das wirklich Unendliche anlegt. Wie die folgerichtige Lehre des Parallelismus von Ausdehnung und Denken ebenfalls mit falschen Analogien aus dem Gebiet des Unendlichen arbeitet, wurde in dieser Zeitschrift ausgeführt (99, April 1920, 74).

verschiedenheit des Endlichen und des Unendlichen zur Umgehung wichtiger metaphysischer Probleme drängte und zwang, so ist auch der Universalienstreit des Mittelalters auf gewisse Dunkelheiten der aristotelischen Lösung, seiner Widerlegung Platons, seiner Lehre über die Erkennbarkeit und das Wesen des Besondern zurückzuführen. Überall leuchtet hier außerdem das fragende Gesicht der Erkenntnistheorie und das Rätsel des „Individuellen" auf.

Im 16. Jahrhundert verbreitert sich das Interesse am Einzelvorgang in der physikalischen Welt und im Menschenleben; es ward offenbar genährt durch die Meisterstücke großer Entdecker. Damit erwachten aber auch die Fortbildungen jener niemals ganz ausgestorbenen Anschauung, die jedes beharrende endliche Sein ableugnete und alles Sein und Geschehen in vorübergehende Einzelerscheinungen auflöste.

Wie man sieht, durchziehen jene drei neuzeitlichen Probleme, die wir eben erwähnten — die Seinsanalogie, das individuelle Sein und Geschehen in seinem inneren Aufbau, das Verhältnis von Wechsel und Beharrung —, die ganze Philosophiegeschichte; sie zwangen auch die Meister zu entsagender Vorsicht, verführten aber auch zu einem falschen metaphysischen Verzicht.

Descartes zerstörte bereits, unbewußt allerdings, jenen Eckturm aller gesunden Metaphysik, die Analogie des Seins, und de Spinoza vermochte nicht, trotz aller Versuche, den ursprünglichen Standpunkt wieder zu gewinnen und sich zur Vollerkenntnis dieser Hauptunterscheidung der Seinsarten durchzuringen. Und wie in dieser Frage, so blieb auch sonst wahre philosophische Entsagung dem klaren, aber auf künstliche Vereinfachungen angelegten Kopf Descartes' fremd. Die zahlreichen und ungeheuer verschlungenen Eingänge zur Philosophie wollte er zu einer einzigen Pforte seiner alleinseligmachenden Methode zusammenzimmern. Und nachdem er sich von dem ersten Urgebilde der Selbstschau aus zu einer Reihe sicherer und klarer — so meinte er — Begriffe durchgearbeitet hatte, stellte er eine geradezu beängstigende Menge metaphysischer Grundgewißheiten hin. Das war seine große Sünde.

Die Kühnheiten in der Naturphilosophie verzeiht man ihm gern. Denn hier war eine vorschnelle Verallgemeinerung physikalischer Spielereien, Theorien, Vermutungen, Entdeckungen zu allen Zeiten Brauch und Brot der Philosophen. Die Kunststücke der Scholastik stehen da eher höher als die Wagnisse der Naturphilosophie im 16. und 17. Jahrhundert, da die Physik schon bedeutend wissenschaftlicher und vorsichtiger geworden war und laut in das Lager der zusammenfassenden Weltweisheit hinüberrief,

sie solle sich doch einer klugen Zurückhaltung befleißen. Der Ruf verhallte vielfach ungehört. Wenige Jünger standen den willkürlichen Bewegungs- und Wirbelgebilden Descartes so ungläubig gegenüber wie Spinoza.

Verhängnisvoller wirkte die neue Cartesianische Welt der metaphysischen Unfehlbarkeiten, deren Zauber auch der Philosoph von Amsterdam unterlag. Descartes' Schule und er wußten nur allzuviel Bescheid in den dunkelsten Unzugänglichkeiten und Geheimnissen [1]. So kam es, daß die alte, konservative Philosophie, zumal in Frankreich, auf den zweifelnden Gassendi der ersten Periode williger hörte und an der Zuversicht Descartes' Anstoß nahm, während eine ganz falsch eingestellte Fehdesucht die Wirkung mit der Ursache verwechselte und den Todfeind der Skepsis, Descartes, unter die Skeptiker einreihte. Eine fast in Komik umgeschlagene tragische Wendung [2].

Die ganze Philosophie des 17. Jahrhunderts, deren wahre Geschichte noch zu schreiben ist, pendelte unschlüssig hin und her zwischen den Grenzen einer wahren und falschen Entsagung, weil drei Probleme noch der vollen Lösung harrten:

Ein lückenloses System der Seinsanalogie, die klare Unterscheidung zwischen Individuellem und Besonderem, also einerseits die Bestimmung des „Individuationsprinzips" als Grenze gegen Allgemeinbegriffe (Besonderung), und anderseits die davon wesentlich verschiedenen „Gesetze" des Einzelseins und Einzelgeschehens (Individualleben); endlich das Verhältnis des Wechsels, der Veränderung, der Bewegung zu den beharrenden Größen. Auch die Stellung des Suarez zu diesen drei Fragen wäre ein schönes Kapitel der Philosophiegeschichte.

Über den philosophischen Verzicht auf sichere, objektive geistige Einsichten, Werte und Größen in der englischen und französischen Philosophie des ausgehenden 17. und des 18. Jahrhunderts brauchen wir nicht viel zu sagen. Eine bewußte Entsagung in unserem Sinn, ein wahrhaft philosophischer Sinn war es nicht; denn es war nur ganz ausnahmsweise ein geschichtlich orientierter Verzicht auf Grund einer wissenschaftlichen Ehrfurcht vor Meisterwerken des Geistes, die als bleibende Errungenschaft der Menschheit zu gelten haben, es war nur sehr selten ein Verzicht aus dem Gefühl des Maßes heraus, angesichts klar erkannter Grenzen des

[1] Diese Übergriffe der Spekulation des 17. Jahrhunderts habe ich nachgewiesen in meinem Werk über den Jungen De Spinoza (1910) 297—328.

[2] Zu diesem Streit vgl. das eben genannte Werk 270—276.

eigenen Wissens und Könnens; es war kein vorläufiger Verzicht, mit der Zuversicht auf eine im Wesen der Dinge selbst liegende Lösung der Zukunft; es war vielmehr meist ein grundsätzlicher Verzicht, den man aus einem persönlichen System heraus der ganzen Philosophie aufzwingen wollte. Es war entweder ein einseitiger Verzicht auf die äußere Erfahrung und ein willkürlicher Aufbau des ganzen wirklichen Seins aus der in uns arbeitenden, von Gott mitgeteilten Ideenwelt (Berkeley); oder die Einschränkung der Wahrheit auf die klar erkannten Ideenbeziehungen zwischen mathematischen Größen, während alle übrigen Erkenntnisse auf subjektive Gefühle zurückgeführt wurden (Hume); oder der Verzicht auf den aufbauenden Wert der logischen Zusammenhänge und des zergliedernden Vergleichs der Ideen untereinander zugunsten angeborener Neigungen, Affekte und einer instinktiven, unfehlbaren Wirklichkeitsschau der unverdorbenen und unbefangenen Natur (die englischen Moralphilosophen und die schottische Schule Reids). Locke dagegen, mit Unrecht als reiner Erfahrungsphilosoph bezeichnet, arbeitet weit maßvoller und bewußter mit einem wissenschaftlich begründeten Verzicht; allerdings schränkt er die sachliche Wirklichkeit unseres Erkenntnisinhalts ein auf die einfachen und die durch das Band der Notwendigkeit verbundenen besondern Ideen. Die allgemeinen Begriffe sind für ihn vom Verstand zusammengefaßte Ähnlichkeiten unter einem gemeinsamen Namen. Aber seine Untersuchungen über den Ursprung der Ideen und ihr Verhältnis zur Wirklichkeit sind gerade wegen ihrer teilweisen Unvereinbarkeit ein Beweis dafür, daß Locke die Grenzen seiner subjektiven und einseitigen Systembildung unter dem Druck einer Weltweisheit, die ihren ewigen Wahrheitsgehalt siegreich durchsetzt, enger zog nach den Gesetzen eines vollkommenen Gefühls für Maß und eines feinen Sinnes für wissenschaftliche Verantwortung gegenüber der Denkarbeit der größten Geister. Das aber ist der Begriff der echten philosophischen „Entsagung".

Als ihr Meister verkörpert sich Leibniz.

Auf den ersten Blick scheint nichts mehr der philosophischen Entsagung zu widersprechen als das, was man den metaphysischen Übermut der Monadenlehre Leibniz' nennen möchte. Ganz anders fällt aber das Urteil aus, sobald man das ganze Lebenswerk des großen Philosophen ins Auge faßt [1]. Überall, wo er streng unterscheidend und prüfend für die sachliche

[1] Vgl. die trefflichen Ausführungen Jansens in dieser Zeitschrift (92, 1906, 160—177 u. 526—551). Von dems., Leibniz erkenntniskritischer Realist, in Bibl. für Philos. 18. Band (1920).

Wirklichkeit unseres Erkenntnisinhalts eintritt, selbst im Gegensatz zu seinem Wahrheitsmaßstab und zu seiner Lehre über die Erkenntnisfolge der Grundprinzipien, überall, wo er seine zwangsläufig mathematische, aus Begriffen abgeleitete Verstandeswelt durch die aristotelisch-scholastische Wirklichkeitsschau ergänzt und sogar teilweise zerstört, siegt in ihm der geniale Blick für unveräußerliche philosophische Werte, das entsagende Geständnis der Grenzen seines selbeigenen, schöpferischen Könnens, der gesunde Sinn für das Maß in metaphysischen Dingen, vor allem aber das Doppelgesetz von Fortschritt und Entsagung, das unsern drei Hauptproblemen innewohnt. In allen seinen Spekulationen begleitet ihn, einem mahnenden Gewissen gleich, der Gedanke an die wurzelhafte Verschiedenheit des endlichen und des unendlichen Seins, die ungeheure Augenscheinlichkeit eines irgendwie beharrenden Seins zügelt immer wieder seinen Drang, alles Wesen und Geschehen in die unzähligen und unsichtbar kleinen und unendlichen Wechselfälle eines ewigen Flusses aufzulösen, während sein geschichtlicher Sinn auf den innersten Kern des individuellen Seins und Wirkens hinleitet; hier entdeckt er, er ahnt wenigstens den fruchtbaren Unterschied zwischen dem metaphysischen Besonderungsgrund (Individuationsprinzip) und den aus dem lebendigen Geschehen und dem wirklichen Einzelsein geschöpften Zusammenhängen und Ähnlichkeiten zwischen den Individuen untereinander, zwischen den geschichtlichen Ereignissen untereinander.

Wie dieses weise Maßhalten in die Philosophie Wolffs und seiner Schule hinüberfloß — etwas banausisch freilich —, wie es in der Aufklärungsweisheit verwässert ward, können wir nicht näher ausführen.

Dann beginnt aber mit Kant eine solche Verwicklung und Verzweigung der Probleme, eine zumal in unserer Zeit so unabsehbare Fülle aller möglichen Züge, die in das Gebiet der „philosophischen Entsagung" gehören, daß wir uns mit einigen Grundlinien begnügen müssen.

So wertvoll und fruchtbar auch Kants Fragestellung war: „Wie sind Vernunfterkenntnisse möglich?" so scheiterte dennoch der Lösungsversuch an der angewandten Methode, die trotz aller Vorsicht zweifellos eine Prüfung des Wertes der Werkzeuge durch die Werkzeuge selbst bedeutete. Der Verzicht auf eine beweisbare sachliche Geltung übersinnlicher Wirklichkeiten wurde wettgemacht durch eine Überschätzung der kritischen Möglichkeiten, deren Grenzen Kant nicht einhielt. Die Aufgabe der Philosophie bestand nun darin, die durch den Sachverhalt selbst geforderte Entsagung bei Prüfung der Erkenntnisgrundlagen wissenschaftlich zu begründen. Das Lebenswerk

Kants erfüllte hier einen ungeheuer wichtigen, wenn auch negativen Beruf. Kant hatte auf eine Menge wirklich bestehender Probleme hingewiesen, die tiefsten Ursachen der immer wieder einsetzenden philosophischen Skepsis aufgedeckt, gewisse eingeborene Urzellen jeder Vernunfterkenntnis bloßgelegt, vor allem aber von neuem die Frage gelockert: „Worin besteht im letzten Grund die rätselhafte Übereinstimmung zwischen dem Erkennenden und dem Erkannten?" Die alte Philosophie trat jetzt, anfangs sehr widerwillig, an diese Fragen heran. Geschichtlich ist die Tatsache von großer Bedeutung, daß sich die Neuscholastik in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, in Italien zunächst, soviel ich sehe, bald überall in den Fragen der ursprünglichen unbeweisbaren Grundwahrheiten, der Evidenz, der Gewißheit, ganz eng, ja fast wörtlich an die Cartesianische Logik von Port Royal anschloß. Das Lehrbuch Tongiorgis und die meisten andern neuscholastischen Leitfäden der „Kriteriologie" beweisen das unwiderleglich. Diese Abhängigkeit berechtigt natürlich nicht zu einem Tadel; es ist aber wichtig, die geschichtlichen Verbindungslinien aufzuhellen. Der treffliche Theologe Wilmers kannte, wenigstens im allgemeinen, diesen cartesianischen Einschlag. Er sprach mir einmal davon, und ich wurde lebhaft daran erinnert, als ich lange nachher jenen Einfluß der Logique de Port Royal entdeckte. Die Fäden dieses Zusammenhangs reichen bis in das 18. Jahrhundert zurück. Erforscht ist aber die Sachlage noch nicht.

Die neuscholastischen Denker lehnten den cartesianischen Luxus an klaren und deutlichen Ideen ab; was sie herübernahmen und ausbauten an Begründung des Urbestandes und der Grundbedingungen unserer Vernunfterkenntnis, das war ein großer Fortschritt über die ältere Scholastik hinaus; sachlich, im großen Strom der philosophischen Entwicklung, war es aber ein Bekenntnis zur Entsagung auf dem Gebiet der untersten Schichten des Erkennens und der Gewißheit, kein Bekenntnis zum Zweifel oder zur Selbsteinspinnung in ein geistiges Fangnetz, sondern das Geständnis der Unbeweisbarkeit der letzten Kennzeichen der Gewißheit und der wesenhaften Einstellung unseres Geistes auf die sichere Erkenntnis außer ihm bestehender Wirklichkeiten. Eingeräumt war damit nur der Verzicht auf logische Schlußreihen. Die Selbstoffenbarung der Wahrheit aber an eine innere, unmittelbare Schau des erkennenden Geistes war damit nicht bloß nicht verneint, sie war förmlich gesetzt. Dieser Innenblick der Seele, diese auf „Intuition" beruhenden Gewißheiten traten damit in das helle Licht der Philosophie als gleichwertige Werkzeuge der Erkenntnis; die alte Philosophie

kam dadurch in Fühlung mit den erfreulichsten Erzeugnissen der neuesten Denkarbeit und gewann ein streng wissenschaftliches Rüstzeug zur Überwindung des Idealismus. Denn das ist die kommende, bereits eingeleitete aber bei weitem noch nicht gelöste Aufgabe, die „intuitive Evidenz“ — wir müssen hier, um kurz und verständlich zu sein, den Fachausdruck gebrauchen — aus dem Wesen des Geistes und der Wahrheit abzuleiten. Das ist auch ein Problem der Zukunft, die grundsätzliche Unvereinbarkeit dieser Intuition mit dem Idealismus zu erweisen.

Daß die uralte Metaphysik heute aufersteht, ist zweifellos. Wir erleben eine Rückkehr zur Welt der übersinnlichen Wirklichkeiten. Man will sie nicht mehr ableiten aus der begriffschaffenden Arbeit der durch Entwicklung geschulten menschlichen Seelen; diese rein psychologische Auffassung scheint endgültig überwunden.

Die metaphysischen Gebilde als bloß-gedankliches Erzeugnis eines im Bann eingeborener Denkgesetze arbeitenden Verstandes befriedigen jetzt selbst idealistisch gerichtete Denker nicht mehr. Viele legen diesen Wesenheiten eine sachliche und ewige Geltung bei, wenn sie dabei auch festhalten wollen, daß dieses wirkliche Sein keinen Bestand in sich hat unabhängig vom Denken.

Damit ist man wieder zu einer Wissenschaft der übersinnlichen Wesenheiten und zu einer Wesensschau vorgedrungen oder, besser gesagt, zurückgekehrt. So gelangte man denn auf einer fast geradlinigen Entwicklung zum Ergebnis, daß wenigstens das reine Bewußtsein ein Sein, eine Wirklichkeit hat, das nicht als bloßes Denken bezeichnet und wenigstens durch das endliche Denken allein nicht definiert werden kann. Wenn aber einmal das geistige Bewußtsein aus der Bannmeile des Idealismus herausgehoben und mit einer objektiven, von der reinen Begriffswelt unabhängigen Wirklichkeit umkleidet wird, drängt das folgerichtige Denken notwendig zur Annahme von übersinnlichen Wirklichkeiten überhaupt, die vor der menschlichen Begriffswelt und unabhängig von ihr bestehen und durch wissenschaftliche Untersuchung als solche erkannt und umgrenzt werden können (kritischer Realismus). Damit kehrte man von einer einseitigen Pflege der Erkenntnislehre zum wirklichen Leben zurück. Merkwürdig ist aber auf den ersten Blick die Beobachtung, daß diese neuerwachte Liebe zu den objektiven ewigen Ideen nicht etwa zum Schwelgen in allgemeinen Begriffen verführte, sondern ganz im Gegenteil zu fruchtbaren Gesichtspunkten über das individuelle Sein und Geschehen anregte.

Die Wege, die zu dieser Entwicklung hinleiteten, sind übrigens sehr verschlungen. Vielfach suchte man nach den Gesetzen des Einzellebens, um es in die notwendig wirkenden Gesetze der Allnatur einreihen zu können. Das waren Anstrengungen, die vor dem Aufblühen des neuen „kritischen Realismus" einsetzten. Unfruchtbar blieben sie nicht; wir verdanken ihnen kostbare Einsichten in eine gewisse Regelmäßigkeit des Geschehens. Die Übertreibungen haben sich bereits überlebt.

Eine Menge uralter, längst verschütteter Fragen wurde wach, das Verhältnis der Vielheit zur Ureinheit, die Art, wie sich das Allgemeine im Einzelding wiederfindet und gleichsam abbildet, wie sich das Sollen ausnimmt und umformt, wenn es sich im wirklichen Sein und im Leben auswirkt. Die Philosophie des Idealismus genügte nicht mehr. Die Einsicht, daß ein Geltungsbereich der Ideen von einem allgemeinen Wert besteht, bereitete selbst noch auf idealistischem Grund diesen Fragen die Wege.

Aber auch die Philosophie des kritischen Realismus besinnt sich auf wichtige Aufgaben, während bedeutende Vertreter der modernen Metaphysik jenes zweite Problem (zweite Richtung), von der wir oben sprachen, mit großem Erfolg in Angriff nahm.

Durch die Naturwissenschaften und die traurigen Erfahrungen eines langen Metaphysikhasses geschult, wollte man nicht in den alten Fehler unfruchtbarer Begriffsspaltungen und Begriffsdichtungen fallen; man hielt den Wert des Einzeldinges und des Einzelgeschehens fest im Auge und blieb auf dem Boden der Tatsachen.

Worauf man jetzt sein Augenmerk richtete, war das: Das Einzelding wird in das Gebiet des Philosophischen nicht bloß durch das allgemeine Individuationsprinzip hineingezogen, sondern auch durch seine besondere Eigenart. Die Sache liegt so: Die Scholastik interessierte sich besonders für die Frage, wodurch das Einzelwesen im allgemeinen zu dem wird, was es von andern unterscheidet (Individuationsprinzip). Nun galt es aber, diese individuellen Unterschiede selbst aus dem Gebiet der Erscheinung und des bloß Zufälligen in den Bereich des zusammenfassenden Denkens zu ziehen. Man hatte sich gefragt, ob man denn das Wesen einer ganz bestimmten, besondern Einzeleigenschaft, insofern sie eben nur einem Ding ausschließlich angehört, nicht genauer gedanklich bestimmen könne; denn diese einzig geartete Eigenschaft habe doch auch ein Wesen, das sich dem suchenden und erkennenden Verstand erschließen müsse. Mit andern Worten: man forschte nach einer Einheit für die individuellen Unähnlichkeiten und

kam damit auf neue und fruchtbare Gedankengänge. Diese Untersuchungen bezogen sich nicht bloß auf physische Unterschiede im strengen Sinn, also etwa auf die Frage, wie sich die Individualität eines Menschen in Vergleich bringen lasse mit der eines andern. Man beschäftigte sich auch mit dem Problem, wie z. B. ein und dasselbe logische Urteil in verschiedenen Köpfen zum Ausdruck käme, wobei aber nicht etwa die Frage zunächst im Mittelpunkt des Interesses stand, wie die mannigfachen seelischen Einflüsse jenes Urteil abformten, sondern wie das Urteil innerhalb eines bestimmten philosophischen Systems sonderbare Umbildungen erfuhr.

Auch die geschichtlichen Geschehnisse wurden in die Untersuchung einbezogen. Man forschte nach dem Gemeinsamen in zweien oder mehreren Ereignissen, nach dem innersten Wesen des einmaligen Geschehens, nach dem Urgrund dieses unveräußerlichen „Nur einmal da"; dann aber auch nach einer gemeinsamen Wurzel aller nicht wiederholbaren Einzigartigkeiten; man fragte sich, wie man aus einer schier zahllosen, fast unübersehbaren Menge von Einzelheiten zur sichern, beruhigenden Erkenntnis des Ganzen komme bei Menschen, Dingen, Ereignissen, wie man mit einem fast unfehlbaren Blick die Ganzheit aus den Teilen herauswachsen lasse, sie als Inbegriff erschaue, der dennoch keine bloße Summe von Gliedern darstellt. Man suchte nach Maßstäben zum Werten der Geschichte, oder genauer gesprochen, nach den allen Maßstäben und Wertbestimmungen zugrundeliegenden Ausgangspunkten und Triebfedern.

Und je tiefer man sich in das Wirrsal dieser Fragen vertiefte, um so unzufriedener entfernte man sich vom Idealismus. Die Zusammenfassung von Erscheinung und der Arbeit der unter dem Druck notwendiger Gesetze schaffenden Vernunft erklärte eigentlich nichts; sie stellte vor Rätsel und Geheimnisse; gerade die Hauptsache, das Wesen der bunten Beweglichkeit des Lebens in ihren Einzelpunkten und ihrem Zusammenhang, blieb unerklärt. Ja man entdeckte neue gemeinsame Eigenschaften des individuellen Lebens, welche auf Ideen zurückgeführt werden mußten, die in keine Kategorie hineinpassen wollten [1].

Aber auch unser drittes Problem (dritte Hauptrichtung) vom Verhältnis des Wechsels zum beharrenden Sein beunruhigt mehr und mehr die wahr-

---

[1] Sehr lesenswert und anregend, weil gedankenreich und tief eindringend ist das Buch von P. Wust, Die Auferstehung der Metaphysik (Leipzig 1920, Meiner). Im Ausbau der Probleme und in der Wertung der Philosophen weiche ich allerdings vom Verfasser sehr stark ab.

haft philosophischen Köpfe. Und gerade diese Aufgabe wird längst verwischte Verbindungslinien wieder auffrischen zwischen der alten und der neuen Metaphysik. Der Vorgang als einmaliges Ereignis, als eine Zustandsänderung, als ein Wechsel in der Welt des Seins und des Geschehens enthält in seinem innersten Begriff tieferliegende, einwohnende Begriffe der Abhängigkeit, nicht bloß der Zeitfolge; des Zusammenhanges, nicht bloß des räumlichen Nebeneinander; des Ineinandergreifens von Ursache und Folge, nicht bloß tatsächlich parallel zueinander verlaufender Umformungen (Funktion); und alles das erzwingt die Idee des Beharrens, d. h. eines verhältnismäßig standfesten, alles Auseinander und Nacheinander und Nebeneinander verknüpfenden, in sich gefestigten Seins. Nicht bloß um die vorüberfließende Erscheinung gedanklich zu erklären, ist dieses Sein notwendig, nein, auch um die Möglichkeit und das Wesen der Erscheinung selbst zu begreifen; also um die „Erfahrung" nicht zum lebendigen Widerspruch zu stempeln. Und da diese Erfahrung den Stoff dem Gedanken liefert, wäre es ein Zirkelschluß, wollte man bereits die Daseinsmöglichkeiten der Erfahrung aus der selbstherrlichen Schöpfung des Gedankens hervorgehen lassen.

Hier muß also die neuere Metaphysik einsetzen. Sie tut es auch, und diese Entsagung, dieser Verzicht auf die Allmacht und Allwissenheit der Gedankenschöpfung führt uns zum wirklichen, auch metaphysisch begründeten und verständlichen Leben zurück. So kreuzen sich auch hier vorwärtsstrebende und entsagende Einsichten.

Hoch über allem steht aber die allumfassende Wahrheit der Analogie des Seins. Hier scheidet sich Unendliches vom Endlichen, hier müssen sich Pantheismus und Theismus auseinandersetzen, hier liegt das letzte Rätsel der Wirklichkeit verborgen, hier stecken die tiefsten Ursachen der Übereinstimmung von Sein und Denken, auch das Wesen des Allgemeinen, auch das Einmalige des Besondern. Aber das Geheimnis des Unendlichen fordert auch die Entsagung des forschenden menschlichen Geistes heraus. Alle Abgründe der Seinsanalogie zu durchleuchten, das ist die nächste große Aufgabe der Metaphysik.

Stanislaus von Dunin-Borkowski S. J.

Die neuen holländischen Schulgesetze.

Das rechtsstehende Ministerium Ruys de Beerenbrouck, das seit 1918 in Holland regiert, hat bereits verschiedene Gesetze eingeführt, die von christlichen Grundsätzen in der Politik zeugen und für die Bedürfnisse und Nöten der modernen Zeit ein tiefes Verständnis zeigen. Dazu gehört unter andern ein Gesetz über den Elementarunterricht, wodurch dem bis jetzt herrschenden Schulstreit ein Ende gemacht wird, ferner eine Revision der Gesetze über mittleren und höheren Unterricht, wodurch vor allem auch die finanzielle Lage der höheren Bürgerschulen und der Gymnasien bedeutend verbessert wird. Diese Gesetze sind das Werk eines der protestantischen Mitglieder des Kabinetts, des Ministers für Unterricht, Kunst und Wissenschaft Dr. J. Th. de Visser.

Ich werde im folgenden versuchen, einen Überblick über diese neuen Gesetze zu geben. Da aber der Stoff außergewöhnlich reichhaltig ist, muß ich mich auf einige wichtige Punkte beschränken. Darum werde ich nur den *gesetzlichen* und *finanziellen* Zustand der *Privatschulen* behandeln und die *öffentlichen* Schulen nur insofern zur Sprache bringen, als es notwendig ist, um die Lage der *Privatschulen* richtig zu verstehen. Ich beginne mit dem Gesetz über den Elementarunterricht und werde zunächst einen Überblick geben über die Art und Weise, in der der Unterricht im *allgemeinen* geregelt ist.

Elementarunterricht ist entweder Schul- oder Hausunterricht. Unter Schulunterricht versteht dabei das Gesetz den, der in eigentlichen Schulgebäuden und in Gebäulichkeiten von Armenhäusern, Spitälern und Arbeitshäusern, in Wohltätigkeitsanstalten und andern Instituten für das öffentliche Wohl gegeben wird. Jeder andere Unterricht, der nicht in diesen Gebäuden für Kinder von höchstens drei Familien gemeinschaftlich gegeben wird, ist *Hausunterricht*.

Der Schulunterricht wird eingeteilt in gewöhnlichen Elementarunterricht, in Fortbildungsunterricht, in erweiterten Elementarunterricht und in außergewöhnlichen Elementarunterricht.

Der gewöhnliche Elementarunterricht wird in Schulen gegeben mit wenigstens sieben aufeinanderfolgenden Lehrjahren; dabei kann aber in besondern Fällen von der zuständigen Behörde ein Kursus von weniger als sieben Jahren gestattet werden. Der Fortbildungsunterricht ist ein solcher, der für wenigstens zwei aufeinanderfolgende Jahre von der Gemeinde für wenigstens sechs Schüler erteilt wird, die den gewöhnlichen oder außergewöhnlichen Elementarunterricht bereits genossen haben und nicht mehr unter die Verpflichtung fallen, an diesem Unterricht teilzunehmen.

Der erweiterte Elementarunterricht wird an Schulen erteilt mit wenigstens drei aufeinanderfolgenden Lehrjahren, die sich an das sechste Jahr einer gewöhnlichen Elementarschule anschließen. Der außergewöhnliche Elementarunterricht wird erteilt an Kinder, die wegen körperlicher oder geistiger Gebrechen oder aus gesellschaftlichen Gründen nicht imstande sind, dem gewöhnlichen Unterricht mit Frucht zu folgen, oder bei denen das Betragen es nötig macht, ihnen einen besondern Unterricht zu geben. Viele der Gesetzesbestimmungen der gewöhnlichen Elementarschulen sind auch auf diese Schulen anwendbar, und im übrigen werden sie durch besondere Maßregeln der zuständigen Behörde geregelt.

Diejenigen Elementarschulen, die vom Reiche oder von den Gemeinden errichtet und unterhalten werden, sind öffentliche Schulen; alle andern sind Privatschulen, und zu diesen gehören natürlich auch die konfessionellen Schulen. Jede Gemeinde muß Sorge tragen für die Errichtung einer genügenden Anzahl von öffentlichen Schulen, die für alle Kinder ohne Rücksicht auf ihre religiöse Gesinnung zugänglich sein müssen. Ausnahmen davon können von der Behörde für jedesmal fünf Jahre gestattet werden, aber nicht, wenn für 12 oder mehr schulpflichtige Kinder öffentlicher Unterricht verlangt wird oder wenn acht oder mehr schulpflichtige Kinder die öffentliche Schule besuchen. Benachbarte Gemeinden können sich zusammentun, um eine gemeinschaftliche Schule zu errichten und zu unterhalten, oder sie können Abmachungen treffen über die Zulassung der Kinder einer Gemeinde zu denen einer andern. Solche Maßregeln können auch von der Behörde aus besondern Gründen befohlen werden.

Die Lehrer müssen sich im Unterricht, im Tun und Lassen alles dessen enthalten, was mit den religiösen Begriffen Andersdenkender im Widerspruch steht. Sie sollen die Kinder im Unterricht zu allen christlichen und bürgerlichen Tugenden anleiten, müssen aber den Unterricht in der Religion den Religionslehrern überlassen. Darum muß bei der Festlegung

des Stundenplanes durch ausdrücklich festgesetzte Stunden dafür gesorgt werden, daß die schulpflichtigen Kinder in den Schullokalen oder anderswo den Unterricht ihrer Religionslehrer genießen können. Die für diesen Unterricht bestimmten Stunden müssen in die Schulzeit fallen und werden für jede Schule im Einverständnis mit den betreffenden kirchlichen Autoritäten der verschiedenen Konfessionen festgelegt.

Für die Privatschulen ist diese Sache anders geordnet. Der Stundenplan dieser Schulen muß zwar im ganzen mit dem der Staatsschulen übereinstimmen, kann aber mit Erlaubnis des Schulinspektors in einigen Punkten geändert werden. Dadurch können auch einige Fächer eingeführt werden, welche mit der besondern — auch der konfessionellen — Richtung der Schule zusammenhängen. Sonst bestehen darüber keine Vorschriften, so daß die Schulleitung bei der praktischen Ordnung jener Stunden völlig frei ist.

Wünschen Eltern, Vormünder oder Pfleger von im schulpflichtigen Alter stehenden Kindern, daß diese einen Unterricht in einer bestimmten Richtung in einer öffentlichen oder besondern Schule für gewöhnlichen oder erweiterten Unterricht erhalten, die, sei es in der Gemeinde oder außerhalb derselben, mehr als vier Kilometer von der Wohnung entfernt liegt, so wird auf Wunsch ein Beitrag zu den mit dem Besuch dieser Schule verbundenen Kosten aus der Gemeindekasse beigesteuert. Wenn nötig, können die gesamten Kosten aus der Gemeindekasse vergütet werden.

Wenn Eltern den Kindern Hausunterricht erteilen lassen wollen, dann wird dieser auf Kosten der Gemeinde besorgt, wenn bewiesen wird, daß auf einem der oben angegebenen Wege kein gründlicher Unterricht in einer bestimmten Richtung erlangt werden kann, und wenn dargetan wird, auf welche Weise dem Bedürfnis durch einen in der Gemeinde oder in einer Nachbargemeinde lebenden Lehrer abgeholfen werden kann. Die Regelung geschieht durch den Gemeinderat im Einverständnis mit dem Schulinspektor. Auf diese Art kann Hausunterricht erteilt werden an Kinder von mehr als drei Familien, vorausgesetzt, daß die Zahl der Kinder nicht mehr als acht beträgt.

Die Kosten für den öffentlichen Unterricht werden vom Reich und der Gemeinde bestritten nach Vorschriften, die im Gesetz näher bestimmt sind. Zur Bestreitung der Kosten, die auf Rechnung der Gemeinde kommen, wird von den Eltern oder von den Kindern, wenn diese keine Eltern mehr haben, ein Schulgeld verlangt, das mit dem Einkommen übereinstimmen

muß. Bleibt letzteres unter einem gewissen Minimum, so braucht kein Schulgeld bezahlt zu werden.

Lehrer und Lehrerinnen der öffentlichen und der Privatschulen müssen im Besitz von den gleichen Befähigungsnachweisen sein, die durch vorgeschriebene Examina erlangt werden, und von Zeugnissen über ihre sittliche Führung. Die Lehrpersonen der Privatschulen werden ernannt von der Leitung derselben nach Rücksprache mit dem Schulinspektor.

2.

Viele der obigen Bestimmungen haben auch Bezug auf die privaten Schulen. Daneben gibt es noch eine Reihe von Vorschriften, die ausschließlich die Gründung, den Bau und die Instandhaltung der Privatschulen betreffen. Im folgenden soll ein Überblick über diese gegeben werden.

1. Die Leitung einer mit den Rechten einer juristischen Person versehenen Vereinigung oder Anstalt, die in einer Gemeinde eine Privatschule für gewöhnlichen oder erweiterten Elementarunterricht zu errichten wünscht oder eine bereits bestehende Schule zu erweitern oder die Einrichtung des Gebäudes dieser Schulen zu verändern gedenkt, kann an den Gemeinderat eine Anfrage richten, um das dazu nötige Geld zu erhalten. Die Gründungs- und Baukosten umfassen: die Kosten zum Ankauf von Grund und Boden zum Schulbau, zum Bau oder Umbau, zur ersten Einrichtung mit Einschluß der Schulmöbel und von Terrain zu körperlichen Übungen, die zum Lehrpensum der niedern Schulen gehören.

2. Wenn der Bürgermeister und seine Beigeordneten glauben, daß die Gründung einer Privatschule durch die Gemeinde geschehen könne, dann treten sie in Verhandlung mit der Schulleitung. Besitzt die Gemeinde ein Haus, das mit oder ohne Umbau als Schule benutzt werden kann, so stellt sie dieses der Schulleitung zur Verfügung. Die Gemeinde sorgt dann auf Wunsch, wenn es möglich ist, auch für das nötige Terrain. Erhebt die Schulleitung gegen diese Regelung Vorstellungen, so kann der Gemeinderat die Entscheidung des Ministers anrufen. Wird der Vorschlag des Gemeinderates von diesem gutgeheißen, so kann das bestehende Gebäude an Stelle eines neuen, das man gewünscht hatte, der Schulleitung als Eigentum oder zur Nutznießung oder unter andern Bedingungen abgetreten werden.

3. Wünscht eine Schulleitung in der oben angegebenen Weise eine Schule zu gründen in einem Gebäude, das nicht ausschließlich zum Halten von Unterricht bestimmt ist und auch nicht der Gemeinde als Eigentum

gehört, dann kann sie an den Gemeinderat ein Gesuch einreichen um Vergütung der nötigen Kosten für das Schullokal.

Die Mitwirkung der Gemeinde kann in all den Fällen nur dann verweigert werden, wenn die Bedingungen, die im Gesetz vorgeschrieben sind, nicht erfüllt werden. Zu diesen gehört u. a., daß in den Fällen 1 und 2 die Schulleitung, ehe mit dem Bau einer neuen Schule oder dem Umbau oder der Übertragung einer schon bestehenden Schule begonnen wird, an die Gemeindekasse als Bürgschaft eine Summe Geldes bezahlt, die 15 % der Kosten der Gründung, des Umbaues und der Übertragung beträgt. Von dieser Bürgschaft zahlt die Gemeinde der Schulleitung jährlich eine bestimmte Rente, die nach den gesetzlichen Bestimmungen berechnet wird.

Ferner werden für die Gründung einer neuen Schule oder für die Übertragung eines schon bestehenden Gebäudes oder für die Errichtung einer Schule in einem Gebäude, das nicht der Gemeinde gehört und nicht ausschließlich für Unterrichtszwecke bestimmt ist, einige Bestimmungen gemacht bezüglich der geringsten Zahl von Schülern, die eine solche Schule besuchen wollen. In besondern Fällen kann das gesetzlich festgelegte Minimum mit Billigung der Behörde für eine gewöhnliche Schule auf 25 und für eine Schule mit erweitertem Unterricht auf 12 herabgesetzt werden, aber dann muß die erwähnte Bürgsumme für ein neues Gebäude oder für ein bereits bestehendes auf 30 % erhöht werden.

Die oben erwähnte Bürgschaft von 15 oder 30 % verfällt ganz oder teilweise an die Gemeinde, wenn die Anzahl der Kinder einer Schule, nachdem sie sechs Jahre bestanden, in drei aufeinanderfolgenden Jahren unter einem gewissen Minimum geblieben ist. Letzteres wird natürlich verschieden bestimmt, je nachdem es sich um den vollständigen oder nur teilweisen Verlust der Bürgschaft handeln soll. Ist aber ein solcher Fall in 20 Jahren nicht eingetreten, dann wird die ganze Bürgschaft an die Schulleitung zurückbezahlt. Ist aber ein Teil der Bürgschaftssumme wegen des Sinkens der Schülerzahl unter das festgesetzte Minimum an die Gemeinde verfallen, dann wird der Rest 20 Jahre nach dem Tage, an dem das geschehen ist, zurückbezahlt, wenn innerhalb dieser nicht ein zweites Mal die Zahl für drei aufeinanderfolgende Jahre unter das Minimum gesunken ist.

Fällt die Schülerzahl unter die oben angegebenen Minima oder wird außerdem von der Schulleitung das Gebäude einem andern Zweck übergeben, dann kann nach einigen Formalitäten das Gebäude und der dazu gehörende

Grund frei von allen Lasten und Rechten, die durch die Schulleitung vielleicht damit verbunden wurden, als Eigentum an die Gemeinde übergehen. Jedoch kann die Leitung der Schule in besondern Fällen das Eigentum des Gebäudes mit dem dazu gehörigen Boden gegen Bezahlung einer Vergütung für sich behalten.

Wird eine Privatschule wegen der geringen Zahl der sich meldenden Kinder nicht gegründet oder nach kurzem Bestand wieder aufgehoben, dann können die Eltern der schulpflichtigen Kinder natürlich von den oben angegebenen Vorschriften über den Unterricht in einer benachbarten Gemeinde oder über Hausunterricht Gebrauch machen, entsprechend den im Gesetze gemachten Bestimmungen.

Ebenso wie die Privatschulen durch Vereinigungen und Anstalten, wie oben beschrieben, zustande kommen, müssen sie auch von diesen unterhalten werden. Die dazu nötigen Kosten werden über jedes Dienstjahr aus den öffentlichen Kassen vergütet, falls gewisse durch das Gesetz festgestellte Bedingungen erfüllt werden. Kurz gesagt kommt das darauf hinaus, daß der Jahresgehalt des Vorstehers der Schule und der Lehrpersonen beim gewöhnlichen und erweiterten Elementarunterricht vom Reiche, alle übrigen Ausgaben aber von der Gemeinde erstattet werden. Das Reich vergütet auch die Gehälter der Lehrer für den Fortbildungsunterricht, und an Orten, an denen öffentlicher Fortbildungsunterricht gegeben wird, besorgt die Gemeinde auch einen Beitrag zu privaten Fortbildungskursen. Aus den Einzelbestimmungen zu diesen Vorschriften ist noch zu erwähnen, daß die Vergütungen, Gehälter und Beiträge nicht ausbezahlt werden, wenn die Zahl der Schulkinder unter ein gewisses Minimum fällt. Auch werden sie verringert um die Summe der aufgebrachten Schulgelder. In dieser Beziehung bestehen dieselben Bestimmungen wie beim öffentlichen Unterricht.

In Gemeinden, in denen die Errichtung von *privaten* Schulen für gewöhnlichen oder Erweiterungsunterricht oder von Kursen für Fortbildungsunterricht beantragt wird und wo noch keine entsprechenden *öffentlichen* Schulen oder Kurse dieser Art bestehen, kann der Gemeinderat beschließen, ob er solche errichten will.

Was die außergewöhnlichen Privatschulen betrifft, so kann die Leitung einer mit den Rechten einer juristischen Person versehenen Vereinigung oder Anstalt, die eine solche Schule errichten will oder eine bereits bestehende Schule dieser Art zu erweitern beabsichtigt, Anspruch erheben, sei es beim Reich oder bei der Gemeinde oder bei beiden zusammen, auf Vergütung der

Kosten, die zur Gründung oder Vergrößerung der Gebäude nötig sind, unter Bedingungen und nach Maßnahmen, die von der Behörde festgesetzt werden. Dieselben Bestimmungen gelten auch für die Instandhaltung der Schulen.

Das Reich sorgt für die Ausbildung der Lehrer und Lehrerinnen an den öffentlichen Schulen. Für die Ausbildung der Lehrpersonen an Privatschulen gelten folgende Bestimmungen:

Die Behörde kann Privatseminarien für Lehrer oder Lehrerinnen oder für beide zusammen mit fünfjährigem Kursus anerkennen, in denen das Diplom für Lehrer und das Diplom B für Lehrerinnen erworben werden kann; außerdem kann sie Privatbildungsschulen für Lehrerinnen mit vierjährigem Kursus anerkennen, welche das Diplom A für Lehrerinnen erteilen dürfen.

Wenn die Seminare und die Bildungsschulen unter der Leitung einer mit den Rechten einer juristischen Person versehenen Vereinigung oder Anstalt stehen, dann bezahlt das Reich, falls einige Bedingungen erfüllt werden, für jedes Dienstjahr eine Vergütung der Kosten für Grund und Gebäude, einen Betrag, der dem Gehalte des Direktors und der Lehrer entspricht, und einen Beitrag zur Instandhaltung der Schule. Für die Festsetzung des Betrages der ersten und dritten Vergütung sieht das Gesetz besondere Bestimmungen vor. Sind die Lokale nur gemietet, so wird die erste Vergütung nach dem Mietwerte berechnet.

Der Anspruch auf alle diese Vergütungen verfällt ganz oder teilweise, wenn für drei oder fünf aufeinanderfolgende Jahre sowohl bei den Seminarien als bei den Bildungsschulen die Zahl der Schüler unter einem bestimmten Minimum bleibt. Diese Bestimmung tritt aber erst in Kraft, wenn das Seminar fünf Jahre und die Bildungsanstalt vier Jahre bestanden haben. Um gleich bei der Eröffnung des Kursus Anspruch auf die Vergütung erheben zu können, muß die Zahl der Schüler für beide Arten von Schulen mindestens 20 betragen.

Von Reichswegen kann den Zöglingen dieser Schulen, sowohl der öffentlichen als der privaten, falls sie mehr als 4 km von der Schule entfernt wohnen, ein Beitrag bezahlt werden zu den Kosten für Wohnung, Verpflegung oder Reiseauslagen. Von allen Zöglingen dieser Schulen wird während der ersten drei Jahre Schulgeld erhoben, ausgenommen von denen, die diese Zulage erhalten oder unvermögend sind. Das Schulgeld wird festgesetzt in Übereinstimmung mit dem Einkommen der Eltern oder der Zöglinge, falls sie keine Eltern mehr haben.

3.

Minister de Visser hat in den Jahren 1919 und 1920 auch eine Revision des Gesetzes der mittleren Schulen von 1863 und des für höheren Unterricht von 1876 zustande gebracht, die aber bereits in der Zwischenzeit verschiedene Änderungen erfahren hatten. Über diese Revision werde ich im folgenden sprechen, indem ich mich auf die rechtliche und finanzielle Lage der privaten Gymnasien und Höheren Bürgerschulen mit fünfjährigem Kursus beschränke. Außer diesen gibt es noch andere Höhere Bürgerschulen mit drei- und mit vierjährigem Kursus, aber für sie gelten in einigen Beziehungen abweichende Bestimmungen. Die Gymnasien, die alle einen Kursus von sechs Jahren haben, gehören zu den für den höheren Unterricht vorbereitenden Anstalten, die Höheren Bürgerschulen mit fünf-, vier- und dreijährigem Kursus bilden den eigentlichen mittleren Unterricht. Zu letzterem gehören noch einige andere Arten von Schulen, die aber hier nicht berücksichtigt werden sollen.

Damit die privaten Gymnasien und Höheren Bürgerschulen, zu denen auch die konfessionellen gehören, ein Recht auf Anerkennung und Unterstützung von der Regierung beanspruchen können, müssen sie verschiedene Bedingungen erfüllen, die in der Hauptsache auf das Folgende hinauskommen: Die Schulen müssen unter der Leitung einer Vereinigung oder einer Anstalt stehen, die die Rechte einer juristischen Person besitzt und finanziell vom Lehrpersonal unabhängig sein muß. Die Lehrer müssen ein Zeugnis über gutes sittliches Betragen und ein Lehrdiplom besitzen, wie dieses auch von den Lehrern der Staatsschulen gefordert wird. Der Lehrplan und die pflichtmäßig vorgeschriebene Zahl von Schulstunden in den einzelnen Fächern müssen mit denen der öffentlichen Schulen übereinstimmen. Die privaten Gymnasien und Höheren Bürgerschulen stehen genau wie die öffentlichen unter der Aufsicht der Regierung, die diese durch Inspektoren ausübt. Die Reifeprüfungen müssen in der von der Regierung vorgeschriebenen Weise abgelegt werden. Soweit diese Prüfung mündlich und öffentlich ist, wird jeder Schüler gesondert geprüft. Bei den Gymnasien geschieht das durch die Lehrer unter der Aufsicht von einem oder mehreren Vertretern der Regierung, bei den Höheren Bürgerschulen durch ein Examenkomitee, das aus Lehrern der höchsten Klasse in den Fächern besteht, in denen das Examen abgehalten wird. Diesen stehen einige Sachverständige zur Seite, die von der Regierung ernannt werden. Der Direktor der Höheren Bürgerschule ist der Vorsitzende des Komitees. Die Befugnisse

der Fachkundigen und der Regierungsvertreter sind durch das Gesetz genau bestimmt. Die Zeugnisse, die auf Grund dieser Examina ausgestellt werden, haben dieselbe Rechtskraft wie die der Staatsschulen.

Es gibt noch viele andere Bestimmungen, die die privaten Gymnasien und Höheren Bürgerschulen erfüllen müssen, um vom Staate anerkannt zu werden und ein Recht auf Unterstützung zu erlangen, aber sie sind fast alle administrativer Natur.

Was die finanzielle Lage der privaten Gymnasien und Höheren Bürgerschulen betrifft, so wird das Subsidiensystem gehandhabt. In dieser Beziehung stehen sie den öffentlichen Schulen nicht gleich. In allem übrigen aber ist die Unterstützung für die privaten Gymnasien und die Höheren Bürgerschulen gleich. Sie besteht in einem Beitrag zum Unterricht und in einem solchen zur Gründung und zum Bau usw.

Der Beitrag zum Unterricht wird berechnet nach der Anzahl der Einwohner der Gemeinde, wo die Schule liegt. Zu diesem Zwecke sind die Gemeinden in Übereinstimmung mit der Gehaltsberechnung der bürgerlichen Beamten in drei Klassen eingeteilt. Nach dieser Einteilung erhält ein Privatgymnasium und eine private Höhere Bürgerschule 160, 150 oder 140 Gulden für jede pflichtmäßige wöchentliche Schulstunde von 50 Minuten bis zu einem Maximum für die Gesamtzahl aller im allgemeinen Lehrplan angegebenen Stunden, vermehrt um die Anzahl von drei freien Stunden für jede Klasse und für die Woche, die die Leitung der Schule in Übereinstimmung mit dem Minister etwa zu geben wünscht. Hat man also ein Gymnasium mit sechs Klassen und mehr oder weniger als 30 pflichtmäßigen Schulstunden in der Woche und in jeder Klasse, so beträgt die Unterstützung durch den Staat $6 \times 30 \times 160$ oder $\times 150$ oder $\times 140$, also 28800, 27000 oder 25200 Gulden. Für eine Höhere Bürgerschule mit fünf Klassen wird sie auf ähnliche Weise berechnet.

Außer den pflichtmäßigen Stunden können in jeder Klasse wöchentlich drei freie Stunden eingesetzt werden. Von dieser Erlaubnis kann man Gebrauch machen, um einzelne Fächer zu lehren, die fakultativ sind, oder um Religionsunterricht, biblische oder kirchliche Geschichte usw. zu erteilen. Auch für diese freien Fächer kann die erwähnte Unterstützung bezahlt werden, wenn der Minister dazu seine Zustimmung gibt.

Parallelklassen kommen auch bei der Unterstützung nach demselben Maßstab in Anrechnung, wenn sie gebildet wurden, damit die Zahl der Schüler einer Klasse 24 nicht überschreitet.

Einige andere Bestimmungen in dieser Beziehung sind von geringerer Bedeutung.

Die Unterstützung für die Gründung und die Gebäude usw. besteht in folgendem: 1. In 75% der Annuität, die notwendig ist zur Abtragung einer Schuld, die mit Erlaubnis des Ministers zur Gründung der Schule eingegangen ist. Dazu werden auch gerechnet die Kosten für den Bauplatz und für Spielplätze, für Ankauf von Materialien, für Bau und Umbau und für die erste Einrichtung einschließlich der Schulmöbel und Lehrmittel.

Das geliehene Kapital muß nach 40 Jahren abgelöst sein. Besteht die Schule bereits für eine Reihe von Jahren, sagen wir z. B. 10 Jahre, so wird die Vergütung nur für 30 Jahre bezahlt. Der Wert der Gebäude wird dann durch eine Kommission von drei Personen abgeschätzt, von denen einer vom Minister, einer von der Leitung der Schule und der dritte von beiden gemeinsam ernannt wird. Können die beiden ersteren über die Ernennung des dritten Mitgliedes nicht übereinkommen, dann ersucht der Minister den Bürgermeister des Ortes, das dritte Mitglied zu ernennen.

2. Es wird auch eine Unterstützung von 75% der Kosten bezahlt für die Miete von Gebäuden, von Spielplätzen, für die Erbpacht der Grundstücke, für Heizung, Beleuchtung, Wasserbesorgung und Hausputz, für Lehr- und Hilfsmittel zum Unterricht und für alle andern Ausgaben materieller Art.

Für beide Arten von Schulen werden für die Auszahlung der Unterstützung noch einige Bestimmungen getroffen über die Zahl der Schüler, die wenigstens die Schule besuchen müssen. Um die Leitung der Schule möglichst zur Sparsamkeit anzuhalten und zu bewirken, daß sie in ihrer Verwaltung keinen pekuniären Vorteil erziele, ist festgesetzt, daß die Subsidien vermindert werden sollen um den Betrag, um den im abgelaufenen Schuljahr die Ausgaben die übrigen Einnahmen übersteigen, und daß sie nicht ausbezahlt werden dürfen, wenn die genannten Einnahmen nicht durch die Ausgaben übertroffen werden. Zu den übrigen Einkünften gehört u. a. auch das Schulgeld.

*

Das sind in kurzen Zügen die neuen Schulgesetze Hollands. Es ist zwar wahr, daß sie nicht allen Wünschen entsprechen, und daß sowohl auf dem Gebiete des mittleren wie des höheren Unterrichts noch manches mangelt oder besser sein könnte. Aber das alles hindert nicht, daß die

konfessionellen Parteien dem Minister de Visser zu großem Danke verpflichtet sind für all das, was sie von ihm bereits empfangen haben. Und da Seine Exzellenz schon mehrmals erklärt hat, daß er seine Aufgabe noch lange nicht als erfüllt ansehe, und auch bereits durch andere Gesetzesvorschläge bewiesen hat, daß er auf dem eingeschlagenen Wege weiterarbeiten will, so dürfen wir noch viel von ihm erwarten. Darum hoffen und beten wir, daß ihm noch lange die Gelegenheit und Kraft geschenkt werde, um sein segensreiches Werk zu Ende zu führen, und daß es ihm schließlich gelingen möge, dem Lande eine Schulgesetzgebung zu verschaffen, die bei den bestehenden Parteiverhältnissen allen gerechten Wünschen entspricht.

Peter Segers S. J.

Der Feldzug gegen das neue Mischehenrecht.

Wie auf ein gegebenes Zeichen erhob sich in Versammlungen und Synoden der protestantischen Geistlichkeit Deutschlands um das Ende des Jahres 1920 ein erregter Einspruch gegen das neue Kirchenrecht, das durch den regierenden Papst Benedikt XV. in der Konstitution Providentissima mater vom 27. Mai 1917 veröffentlicht wurde und seit Pfingsten (19. Mai) 1918 in Kraft steht. Der Einspruch richtet sich einzig gegen die Bestimmung (can. 1094 und 1099), daß nur diejenigen Ehen gültig sind, die vor dem zuständigen Pfarrer und zwei Zeugen geschlossen werden, und daß dieses Gesetz auch für die Ehen maßgebend ist, die von einem katholischen Teil mit einem Nichtkatholiken, einerlei, ob getauft oder ungetauft, eingegangen werden.

Mit dieser Vorschrift ist allerdings jenen Heiraten, die vor dem protestantischen Prediger kirchlich geschlossen werden, ebenso wie den bloßen Zivilehen und den „heimlichen Ehen" im engeren Sinn, von dem katholischen Kirchenrecht die religiöse oder sakramentale Gültigkeit abgesprochen.

Aber ist denn das etwas Neues? — Schon die Kirchenversammlung von Trient hat im Jahre 1563 dieses Gesetz fast mit den gleichen Worten aufgestellt, und seitdem ist es ununterbrochen geltendes Recht geblieben. Da jedoch dem Gesetze von 1563 die schonende Klausel beigefügt war, daß die Vorschrift erst dann in Kraft treten soll, wenn sie in den einzelnen Pfarreien verkündet worden sei, so führte dies bei der Ungunst und Verwirrung der folgenden Jahre dahin, daß statt der vom Konzil beabsichtigten Einheit und Gleichförmigkeit des Eherechts nur neue Verschiedenheit und vielfache Unsicherheit überhandnahmen. Gerade in Deutschland herrschte in der Frage: Gilt das tridentinische Gesetz hier am Ort oder gilt es nicht? lange ein Wirrwarr, der nicht nur den Seelsorger, dem ein solcher Fall vorkam, sondern auch den geschulten Kanonisten in Verzweiflung bringen konnte. Durch die im Laufe der Zeit erfolgten Ausnahmen zugunsten der gemischten Ehen für einzelne Gegenden wurde die Not kaum gemindert.

Um diesen Schwierigkeiten ein Ende zu machen und doch die Protestanten nicht zu reizen, erklärte Pius X. am 18. Januar 1906, daß im

Deutschen Reich überall die gemischten Ehen ohne tridentinische Form ebenso wie die rein protestantischen Ehen auch kirchlich als rechtmäßige Ehen gelten sollten. Als im folgenden Jahre (August 1907) durch das Dekret Ne temere die Frage für die ganze Kirche einheitlich geregelt und die tridentinische Trauungsform bei gemischten Ehen wieder zur unerläßlichen Bedingung gemacht wurde, ließ der Papst, um Schlimmeres zu verhüten, doch für Deutschland (und Ungarn) jene ganz auffallende Begünstigung der gemischten Ehen einstweilen fortbestehen. Erst mit der neuen Rechtsordnung des Codex Iuris Canonici wurde diesem Ausnahmezustand ein Ende gemacht. Seit Pfingsten 1918 ist die katholische Ehegesetzgebung und auch die Sache der gemischten Ehen in der ganzen Welt klar und einheitlich geordnet[1].

Die Wohltat, die darin liegt, und der Fortschritt gegenüber dem früheren Zustand sind so groß, daß dagegen auch einige Unbequemlichkeiten des Übergangs nicht in die Wagschale fallen. Man bedenke nur, wie

[1] Wir möchten zur ganzen Frage hinweisen auf den Artikel von Prälat Dr. v. Pichler (Passau) in der „Allgemeinen Rundschau" 1920, Nr. 41. Die „Deutsche Katholikenzeitung" (München 1920) Nr. 40 und 55 bietet ebenfalls gute Gedanken; desgleichen die „Katholische Kirchenzeitung" (Salzburg 1920) Nr. 39. Aber auch hervorragende protestantische Kenner und Lehrer des Kirchenrechts lassen dem neuen Gesetzbuch Gerechtigkeit widerfahren, sowohl was den Geist des neuen Rechts im allgemeinen als auch was die Lösung der Mischehenfrage betrifft. Professor Ulr. Stutz in Berlin („Der Geist des Codex Iuris Canonici"), Professor Herm. Henrici in Basel („Das neue kirchliche Gesetzbuch" [Basel 1918]) haben in gesonderten Schriften, Professor A. Werminghoff in Halle hat in einem gehaltvollen, warm gehaltenen Artikel des Leipziger „Theologischen Literaturblattes" (1921, Nr. 2) die Berechtigung und die Vorzüge des katholischen Standpunktes anerkannt. Der letztere Gelehrte schreibt u. a.: „Die katholische, supranationale Kirche offenbart in dem neuen Rechtsbuch den Willen und ebenso die Kraft, allen Stürmen zum Trotz sich durch den Schild eines weltumspannenden Rechts zu schirmen. Die evangelischen Kirchen, zumal unseres Vaterlandes, sehen sich durch den Fortfall des landesherrlichen Summepiskopats vor schwere Krisen ihrer Ordnungen, ja ihres Bestandes gestellt und werden, weil in kleinen Einzelgebilden repräsentiert, die in sich gefestigte zusammengepreßte Stärke der katholischen Kirche unzweifelhaft über kurz oder lang zu spüren bekommen" (Werminghoff a. a. O. über U. Stutz, Der Geist des Codex Iuris Can.). — Lesenswert und recht zeitgemäß ist auch die kleine Schrift des Rostocker Professors für öffentliches Recht und Politik, Dr. Heinrich Pohl: „Zur Geschichte des Mischehenrechts in Preußen" (8° [65 S.] Berlin 1920). Die verhängnisvolle Kabinettsorder Friedrich Wilhelms IV. vom Jahre 1853 bildet den Mittelpunkt der Abhandlung. „Es liegt", sagt er einleitend, „im dringenden Interesse des interkonfessionellen Friedens, daß gerade dieser so heikle Gegenstand mit absolutem Willen zur Wahrheit und Gerechtigkeit nachgeprüft wird, und daß die Belange der beteiligten Konfessionen und des Staates eine möglichst vorurteilsfreie Würdigung erfahren."

viele Rechts- und Gewissensfragen bei der Fortdauer des Ausnahmegesetzes allein die neue Grenzfestsetzung für die infolge des Krieges vom Deutschen Reich und Ungarn abgetrennten Landesteile Elsaß, Eupen, Posen usw. mit sich gebracht hätte!

Wir nehmen es der protestantischen Geistlichkeit nicht übel, daß sie sich durch den neuen Zustand unangenehm berührt fühlt. Der Umstand, daß früher in Deutschland die klandestin (formlos) geschlossenen und demnach auch die protestantisch eingesegneten Mischehen zwar verboten, aber doch gültig waren, gereichte so sehr zum Vorteil des Protestantismus und zum Schaden der Katholiken[1], daß man auf jener Seite nur wünschen konnte, es möge dabei bleiben.

Man muß immer wieder auf den schon öfter zitierten Ausspruch des sozialdemokratischen „Vorwärts"[2] hinweisen; denn die Erfahrung hat ihm nur allzu vollkommen recht gegeben. Er schrieb schon vor zehn Jahren:

„Es darf als sicher angenommen werden, daß in den folgenden Jahren die Zahl der Mischehen noch gewaltiger anschwellen wird. Für die Kirche ist hiervon eine weitere Schwächung ihres Einflusses zu erwarten. Mischehen führen in der Mehrzahl der Fälle dazu, daß nicht nur die Eheschließenden noch mehr als bisher ihrer Religionsgemeinschaft entfremdet werden, sondern auch der Nachwuchs von vornherein konfessionslos bleibt. Von Ausnahmen abgesehen darf man sagen, daß im allgemeinen die Mischehen für alle Konfessionen eine Quelle nicht des Gewinnes, sondern des Verlustes sind."

Wie schrecklich groß dieser Verlust für die katholische Seite ist, ergibt sich aus der Statistik der letzten Jahre. Aus den offiziellen Zahlen des „Kirchlichen Handbuchs für das katholische Deutschland" von P. Krose (IX. Band, 1919—1920) hebt die „Salzburgische Katholische Kirchenzeitung" (Nr. 1 vom 5. Januar 1921) nachstehende Angaben heraus:

In den Ländern des jetzigen Deutschen Reiches sind im Jahre 1919 geschlossen worden: 221 477 rein katholische Ehen und 68 293 Mischehen. Von diesen Mischehen wurden nur 25 196 katholisch getraut; 43 097 Paare blieben ohne solche Trauung, 37 % getraute stehen 65 % nicht getrauten Ehen gegenüber. Ganz riesig ist der Ausfall in den Großstädten. Darüber finden wir an derselben Stelle eine lehrreiche Statistik:

---

[1] Statt vieler hier nur eine Probe. In der Halbmonatschrift des Evangelischen Bundes „Volkskirche" (1921, Nr. 2) ist die Rede von der bekannten Tatsache, daß die katholischen Ehen durchweg kinderreicher sind als die protestantischen. „Die 38 % Katholiken", heißt es da, „brachten in Preußen 1916 43,39 % der geborenen Kinder auf, die 60 % des evangelischen Volksteiles nur 48,51 %. Das zugunsten der evangelischen Kirche ausfallende Ergebnis der Mischehennachkommenschaft wirkt übrigens ausgleichend"!

[2] Berlin 10. Februar 1910, Nr. 34.

	rein kathol. Trauungen:	Mischehen: vor dem Standesamt:	Mischehen: mit kathol. Trauung:	Verlust:
Berlin	1113	3754	791	2963
Breslau . . .	1122	2164	569	1595
München . .	6790	1891	660	1231
Köln	5785	1715	560	1231
Hamburg . .	166	1365	211	1154
Düsseldorf .	2367	1458	444	1014
Essen	2375	1236	450	836
Mannheim .	677	1058	309	749
Stuttgart . .	364	883	281	602
Duisburg . .	1258	789	271	518

Bei sechs weiteren Städten (Karlsruhe, Dortmund, Bremen, Magdeburg, Augsburg, Wiesbaden) bewegt sich der Verlust des Jahres zwischen 400 und 500 Mischehen. Längst nicht alle diese Verluste sind Gewinne für den Protestantismus, aber daß die Statistik ihm günstiger ist, stellen seine Vertreter selbst mit Befriedigung fest. Daher hätten sie es am liebsten bei diesem Gang der Dinge gelassen.

Dieser Wunsch aber gibt niemand ein Recht, die Wahrheit zu entstellen und kulturkämpferische Leidenschaften anzufachen. Trotzdem scheint etwas derartiges im Werk zu sein. Wir geben einige Proben.

Der Beschluß der *altpreußischen Generalsynode* von Berlin (April 1920) lautet:

„Durch das zu Pfingsten 1918 in Kraft getretene neue kanonische Rechtsbuch sind die Bestimmungen der katholischen Kirche über die Mischehen sehr erheblich verschärft. Die Generalsynode legt mit Entrüstung gegen den darin hervortretenden Versuch, die evangelisch eingesegneten Mischehen zu „wilden Ehen" herabzuwürdigen, Verwahrung ein. Sie erwartet, daß namentlich seitens der kirchlichen Behörden und der evangelischen Presse in ausgiebiger Weise auf diese Angelegenheit aufmerksam gemacht wird. Sie fordert die Pfarrer, Gemeindekirchenräte und evangelischen Vereine auf, neben der Anwendung des Kirchengesetzes vom 30. Juli 1880 die Interessen der evangelischen Kirche in den Mischehen auf das entschiedenste und sorgfältigste zu wahren." („Germania" Nr. 197 vom 9. Mai 1920.)

Der Sprecher der Synode fügte dem noch den vielsagenden Satz hinzu: „*Auf Staatshilfe können wir bei der Abwehr nicht rechnen.*" Außerdem wird im Bericht hervorgehoben, daß es der Zweigverein Berlin des *Evangelischen Bundes* war, der die Verhandlung und den Beschluß veranlaßte.

Das „Amtsblatt für die *protestantische Landeskirche Bayerns* rechts des Rheins" (Nr. 29) veröffentlichte folgende Ansprache der bayrischen Generalsynode, die im August und September 1920 in Ansbach tagte, an die Gemeinden:

„1. Das landesherrliche Kirchenregiment gehört der Vergangenheit an. . . .

2. Die auf sich selbst gestellte . . . Kirche kennt keine Parteien. Sie umfaßt alle, die ihr zugehören, mit gleicher Treue, mit gleicher Liebe. . . .

3. Des konfessionellen Friedens war unser Volk und Vaterland nie bedürftiger als in dieser Zeit der äußersten Bedrängnis. Er ist aber heute so schwer gefährdet wie nur je: vor allem durch die Stellung der römischen Kirche zur Mischehe. Die milderen Grundsätze des Papstes Pius X. von 1906 sind gefallen. Die Vorschriften des neugestalteten kirchlichen Gesetzbuches von 1918 bedeuten eine Kampfansage, und die Art und Weise, wie sie gehandhabt werden, bedeutet die rücksichtslose Durchführung des Kampfes. Unerträglich wird die Ehre unserer Kirche verletzt; ernstlicher als seit langer Zeit wird ihre Zukunft bedroht. Demgegenüber erachtet es die Synode als eine heilige Pflicht, das evangelische Gewissen allenthalben wachzurufen: das Bewußtsein um das, was wir an dem Erbe der Väter haben, und die Beständigkeit, welche dies schwer errungene, schwer behauptete Erbe dankbar und treu festhält. Zu der bewährten Umsicht und Tatkraft der Kirchenleitung vertraut die Synode, daß nichts unterlassen werde, um die Gemeinden darüber aufzuklären, was auf dem Spiele steht, und um die Pfarrer in der Erfüllung einer der schwierigsten Aufgaben ihres Wächter- und Hirtenamtes wirksam zu unterstützen.

An die deutschen Bischöfe aber richtet die Synode die ernste Frage, ob es wirklich wohlgetan ist, wenn der Kampf gegen die Mischehen in einem Geiste und in Formen geführt wird, in welchen er zum erbitterten Kampfe der christlichen Bekenntnisse untereinander werden muß: auf dem ohnehin so vielgespaltenen Boden des um seine letzten Lebensmöglichkeiten ringenden deutschen Volkes und in einer Zeit, in welcher die christlichen Kirchen aller Bekenntnisse einem Ansturm des Unglaubens gegenüberstehen und noch viel mehr entgegensehen, wie er seit der Aufrichtung des Kreuzes in deutschen Landen niemals erhört war.“ [1]

Der 4. und letzte Abschnitt der Ansprache enthält eine kurze Klage über den sittlichen Zusammenbruch Deutschlands und eine schwächliche Mahnung zur Selbstprüfung und Buße. Alle drei andern Abschnitte aber treten an Umfang und Bedeutung zurück gegen obige Beschwerde über das neue Kirchenrecht.

Ähnliche Proteste, die uns im Wortlaut nur zum Teil bekannt geworden sind, erhoben die im Laufe des Jahres 1920 abgehaltenen Generalsynoden von Württemberg, Baden, Hessen und einige preußische Provinzialsynoden. Davon handelt z. B. nachstehender Bericht:

---

[1] Allgem. Evang.-Luth. Kirchenzeitung Nr. 42/43 vom 22. Okt. 1920. — „Die Synode war einig in der Verurteilung der unchristlichen Lieblosigkeit und Anmaßung, die in den neuen Bestimmungen und ihrer rücksichtslosen Anwendung zutage tritt“, heißt es in dem offiziellen Bericht über die Vorgänge auf der Synode (Deutsch-Evang. Korrespondenz des Evang. Bundes 1920, Nr. 36).

„Auf Anregung des Hannoverschen Hauptvereins des Evangelischen Bundes nahm die außerordentliche Landessynode des ehemaligen Königreichs Hannover am 13. November 1920 folgende Erklärung gegen die katholische Beurteilung und Behandlung evangelisch eingesegneter Mischehen einstimmig an:

‚Durch das zu Pfingsten 1918 in Kraft getretene neue kanonische Rechtsbuch sind die Bestimmungen der katholischen Kirche über die Mischehen erheblich verschärft. Die Landessynode legt mit Entrüstung gegen den darin hervortretenden Versuch, die evangelisch eingesegneten Mischehen zu wilden Ehen herabzuwürdigen, Verwahrung ein. Sie erwartet von dem Kirchenvolk, daß es gegenüber dem Druck der römischen Kirche . . . standhaft bleibt.‘“ [1]

„Auf Anregung des Evangelischen Bundes“ dürften auch die meisten andern Kundgebungen und Ansprachen der Synoden entstanden sein. Jedenfalls entwickelte der Bund in seiner Presse und seinen Versammlungen besondern Eifer, um unter dem Vorwand der Ehre seiner Kirche über Friedensbruch und Beleidigung zu klagen, wie folgendes Aktenstück zeigt:

Der Westfälische Hauptverein des Evangelischen Bundes hat am 30. September 1920 für den konfessionellen Frieden folgende Kundgebung beschlossen:

„Die heute in Dortmund tagende Jahresversammlung des Westfälischen Hauptvereins des Evangelischen Bundes legt gegen die im Rechtsbuch der römisch-katholischen Kirche von 1918 erneut ausgesprochene Herabwürdigung der evangelisch eingesegneten Mischehen als wilde Ehen und gegen die verächtliche Kennzeichnung der solchen Ehen entstammenden Kinder als uneheliche den schärfsten Widerspruch ein. Wir bedauern diese schroffe Kränkung unserer Kirche und ihrer Einrichtungen, die Mißachtung ihrer Ehre und christlichen Rechte um so mehr, als dadurch neue Zwietracht in unser der Einigkeit und des Friedens gerade jetzt so bitter benötigendes Volk hineingetragen wird. Wir können und werden nicht ablassen zu hoffen, daß das deutsche katholische Volk in seiner großen Mehrheit an diesen dem Tatbestand wie den Empfindungen der Herzen widersprechenden beleidigenden Festsetzungen ibrer [sic!] Kirche kein Wohlgefallen hat. Wir evangelische Christen wollen die volle christliche Ehre unserer evangelischen Mischehen unangetastet sehen und entnehmen aus diesen Angriffen die ernste Mahnung zur Treue gegen unsere kirchliche Gemeinschaft.“ [2]

Einen ähnlichen Entschluß faßte die Frühjahrsversammlung des Hessischen Hauptvereins des Evangelischen Bundes zu Frankfurt a. M. am 16. Juni 1920. Er lautet:

„Das neue kanonische Rechtsbuch der römisch-katholischen Kirche hat die bisher gültigen milderen Bestimmungen über die Mischehen aufgehoben und an ihre

[1] Deutsch-Evang. Korrespondenz des Evang. Bundes 1920, Nr. 44.

[2] Die „Wartburg“ Nr. 41/42 vom 15. Okt. 1920.

Stelle außerordentlich verschärfte Bestimmungen gesetzt, nach denen evangelisch eingesegnete Mischehen nur noch als wilde Ehen und Kinder aus solchen Ehen in kirchlichen Dingen als uneheliche Kinder gelten. Der Evangelische Bund sieht in diesen Bestimmungen des neuen katholischen Eherechts eine beleidigende Herabwürdigung der evangelischen Kirche und ihrer Handlungen sowie eine schwere Störung des konfessionellen Friedens. Er legt die schärfste Verwahrung dagegen ein und fordert die evangelischen Gemeindeglieder, Pfarrer und Kirchenvorstände auf, für die Rechte der evangelischen Kirche in den Mischehen auf das entschiedenste einzutreten."

Der Beschluß der Rheinischen Provinzialsynode lautet:

„Die 36. Rheinische Provinzialsynode beklagt auf das tiefste die von der römischen Kurie befohlene Wiedereinführung des alten kanonischen Rechts in bezug auf Trauungen und Taufen [sic!] in Mischehen. Sie sieht in diesem Beschluß eine offene Kampfansage an die evangelische Kirche und eine in schwerster Zeit des Vaterlandes, die alle aufbauenden Mächte zusammenschließen sollte, gewollte Störung des konfessionellen Friedens und der völkischen Gemeinbürgerschaft. Sie protestiert auf das entschiedenste gegen die unerhörte Verunglimpfung der nach evangelischem Ritus geschlossenen Mischehen und bittet die evangelischen Abgeordneten in den Parlamenten, die Regierungen des Reiches und der Länder zum nachdrücklichen Schutz des gefährdeten konfessionellen und völkischen Friedens aufzurufen." [1]

Aus dem ähnlich gehaltenen Beschluß der außerordentlichen Generalsynode der reformierten Kirche Hannovers verdient der Schlußsatz erwähnt zu werden:

„Die Synode... richtet an alle reformierten Glaubensbrüder die dringende Mahnung, dem Eingehen von Mischehen mit allen Mitteln entgegenzutreten, gegebenenfalls aber unerschütterlich in der Kraft des Glaubens die Ehre und die Interessen unserer evangelischen Kirche zu wahren." [2]

Ein merkwürdiger Briefwechsel, der sich an einen der obigen Proteste anschloß, sei ebenfalls verzeichnet.

„Gegen die Verschärfung der katholischen Mischehengesetzgebung und -praxis hat die bayrische Generalsynode entschiedenen Protest eingelegt. Ein katholischer Geistlicher von wissenschaftlichem Rang hat daraufhin an den Präsidenten der Generalsynode ein Schreiben gerichtet, auf das der Präsident seinerseits wieder geantwortet hat. In dieser Antwort, die, wie die ganze für die Allgemeinheit immer bedeutsamer werdende Mischehenangelegenheit, die Beachtung weitester Kreise verdient, macht der Präsident der Synode auf folgendes aufmerksam:

‚Die römische Erbweisheit hat es von jeher verstanden, mit unbedingter Wahrung des Prinzips eine gewisse Nachgiebigkeit in der praktischen

[1] Deutsch-Evang. Korrespondenz des Evang. Bundes 1920, Nr. 43. Die Korrespondenz fügt noch bei, diese Entschließung sei den Mitgliedern des Reichstags evangelischen Bekenntnisses übersandt worden.

[2] Deutsch-Evang. Korrespondenz des Evang. Bundes, Nr. 3 vom 20. Jan. 1921.

Handhabung zu verbinden. Dies ist, wie Ew. Hochwürden wissen, auch in der Mischehenfrage schon geschehen. Warum geschieht es jetzt nicht? Warum erleben wir statt dessen einen Kampf gegen die Mischehen, der von einem Kampfe, und zwar von einem mit äußerster Schärfe geführten Kampfe gegen die evangelische Kirche selbst nur schwer zu unterscheiden ist?'

Das ist in der Tat die Kernfrage ... Man darf gespannt sein, ob dieser Appell, der insbesondere an die leitenden Instanzen der katholischen Kirche in Bayern gerichtet ist, Erfolg haben wird." [1]

Die Berliner „Reformation" unter Leitung des Pastors Dr. W. Philipps möchte lieber gleich mit Rom verhandeln. Sie schreibt:

„Die Instanzen, die es angeht, sollten unverzüglich die erforderlichen Schritte unternehmen, um dieser die Gewissensruhe und den Familienfrieden störenden Praxis Einhalt zu gebieten. Haben doch schon 1918 anerkannte Kenner des kanonischen Rechts auf die Notwendigkeit hingewiesen, durch Verhandlungen mit Rom die für Deutschland unerträglichen Bestimmungen abzuändern." [2]

Nicht so zuversichtlich urteilt ein anderer Berichterstatter über das Vorgehen der Berliner Versammlung:

„Wenig Erfolg verspricht sich die Generalsynode selbst gewiß von der Kundgebung über Mischehe und Wiedertaufe. Man muß leider befürchten, daß unser neuer Volksstaat dem immer intoleranter vordringenden Rom hier im Interesse protestantischer Gewissen entgegenzutreten keinen Anlaß finde. Noch weniger darf erwartet werden, wie auch Scholz zugab, daß ein wirklich inneres Entgegenkommen von katholischer Seite bezüglich der Wiedertaufe zu erwarten ist. Anerkennung evangelischen Rechtes und protestantischer Art ist von Rom zu viel verlangt."

So Professor O. Baumgarten [3] (Kiel).

Ganz sicher ist eine dogmatische Anerkennung protestantischer Art zu viel von uns verlangt, das könnten allgemach alle Mitglieder der Generalsynode erkennen. Also hat das ganze Tun keinen andern Zweck als unfruchtbare Kulturkämpferei.

Professor Baumgarten selbst weist auf einen andern Weg hin, wie man den weltlichen Arm wieder in Bewegung setzen könne:

„Uns kann vor den Übergriffen und Anmaßungen des Zentrums", schreibt er, „nur die Erweckung der Mehrheitssozialdemokratie zum kirchenpolitischen Ver-

---

[1] Ebd. 1920, Nr. 37.

[2] Die „Reformation", Berlin, 13. Juni 1920, Nr. 23. — Wir haben, wie schon früher betont wurde, nichts dagegen, daß der Evangelische Bund oder die von ihm veranlaßten Synoden solche Verhandlungen mit Rom in die Wege leiten. Doch möchten wir darauf hinweisen, daß gerade jener „anerkannte Kenner des kanonischen Rechts" (es ist offenbar der oben [2] erwähnte Professor Henrici) voraussagt, der Schritt werde wohl erfolglos bleiben.

[3] Evangelische Freiheit, August-September 1920, S. 276.

ständnis und zum Bewußtsein der protestantischen Kulturgemeinschaft retten. So allein kann auch den Störungen des konfessionellen Friedens auf dem Gebiete der Mischehenfrage gewehrt werden." [1]

Die gleichen Alarmrufe gehen mehr und mehr auch in die örtlichen Gemeinde- und Sonntagsblätter (z. B. in München, Stuttgart usw.) über und werden zu Flugblättern verarbeitet (z. B.: „Flugblatt des Evangelischen Bundes: Stand und Folgen des verschärften katholischen Mischeherechts in Deutschland" [2]).

Die Protestanten, welche die hier verzeichneten und ähnliche Verwahrungen lesen, müssen zu der Annahme kommen, im neuen Gesetzbuch sei von den Mischehen und der protestantischen Trauung ungefähr in solchen Ausdrücken geredet wie etwa im Heidelberger Katechismus vom heiligen Meßopfer. Sie werden darum sehr erstaunt sein, zu hören, daß dieses Gesetzbuch mit keiner Silbe von protestantischen Ehen, protestantischen Predigern und deren „Riten" oder von protestantischen Kirchen redet. Das Wort „protestantisch" oder ein gleichbedeutendes findet sich weder im Buche selbst noch im Register. Das ist eben gerade der Vorzug dieser neuen Gesetzgebung, der auch von protestantischen Gelehrten mit hohem Lob anerkannt wird [3], daß sie sich ganz

---

[1] Die Christl. Welt 1921, Nr. 5.

[2] Die Volkskirche Nr. 23 vom 1. Dez. 1920: „Mehr denn je erweisen sich hier die Mischehen als ein Not- und Übelstand, vor dem ernstlich gewarnt — werden muß" — setzt das genannte Blatt hinzu. Das ist es ja gerade, was das neue Ius Canonicum tut.

[3] „Wenn der Kodex vorschreibt, die Seelsorger sollen die Gläubigen so viel als nur möglich von der Eingehung einer Mischehe abhalten, so ist das wieder ein Grundsatz, den auch der akatholische Geistliche mit Überzeugung vertreten wird. Überhaupt würde man meines Erachtens auch hier wieder der katholischen Kirche Unrecht tun, wenn man ihr mit ihren Vorschriften gerade über die Mischehen gewissermaßen Offensivabsichten zuschreiben wollte. Ihr Hauptzweck ist jedenfalls der, im eigenen Hause möglichst Ordnung und Einigkeit zu erhalten, und daß die Kirche da das Eindringen eines fremden Glaubens und fremder Gedanken, selbst wenn sie durch noch so viele Kautelen eingekapselt würden, zu verhindern sucht, wer möchte ihr das verdenken wollen! ... Gewiß ist der Standpunkt des kirchlichen Rechts in dieser Materie schroff, aber er ist, man möchte fast sagen, von einer grandiosen Konsequenz, und ich meine, wir Andersgläubige müssen die katholische Kirche fast darum beneiden, daß sie nicht nur solche Vorschriften aufstellen kann, sondern daß sie auch die Macht und den Einfluß auf die Gemüter ihrer Gläubigen hat, um diese Grundsätze unbeirrbar durchzuführen, selbst wenn die Gemeinschaft dadurch das eine oder andere ihrer Glieder gelegentlich verlieren sollte. Andere mögen darüber anders denken; aber wenn man von der Macht der katholischen Kirche über ihre Angehörigen spricht, darf man dabei nicht immer nur an die uns gewiß unerträglichen Formen dieses Zwanges denken, sondern auch an das Schöne und

auf das katholische religiöse Gebiet beschränkt und Dinge oder Personen, die jenseits dieser Grenze liegen, ganz ungeschoren läßt. Wohl ist im Kodex mehrfach die Rede von „Akatholiken", „Anhängern von häretischen oder schismatischen Sekten", insofern diese Nichtkatholiken mit katholischen Personen oder Sachen in Beziehung zu treten suchen. Demgemäß wird auch in den beiden oben schon angezogenen Abschnitten solchen Katholiken, welche trotz des kirchlichen Verbotes mit einer nichtkatholischen Person die Ehe schließen wollen, klar gesagt, was sie tun und lassen müssen, wenn ihre Ehe von der Kirche als Sakrament, als rechtmäßiger katholischer Ehebund anerkannt werden soll. Dem nichtkatholischen Teil steht es dann frei, ob er sich diesen Bedingungen fügen oder auf die Mischheirat verzichten will.

Wie gewissenhafte Männer und Versammlungen unter diesen Umständen von Anmaßung, verächtlicher Kennzeichnung, unerhörter Verunglimpfung, die in dem Kanon ausgesprochen sei, von Kränkung usw. reden konnten, wird allen denen ein Rätsel sein, die erfahren, daß in der Vorschrift von „wilden Ehen", „unehelichen Kindern" usw. gar nichts zu lesen ist! In Anbetracht dessen, daß die wenigsten Protestanten in der Lage sind, sich vom Sachverhalt durch Augenschein zu überzeugen, ist man versucht, jene entrüsteten Proteste geradezu als Irreführung und Fälschung zu bezeichnen. Irregeführt war jedenfalls die „Allgemeine Evangelisch-Lutherische Kirchenzeitung", sonst hätte sie nicht aus diesem Anlaß schreiben können, durch das neue Rechtsbuch seien „evangelisch eingesegnete Ehen für wilde Ehen erklärt" (1920, Nr. 48).

Der Evangelische Bund, von dem die Irreführung ausgeht, hat es offenbar darauf abgelegt, unter seinen Leuten eine recht leidenschaftliche Aufregung hervorzurufen und womöglich auch unter leichtgläubigen Katholiken Stimmung gegen das Gesetz zu erwecken. Darum seien dem Schreiber noch einige Bemerkungen zu den Protesten gestattet.

1. Zwei protestantische Synoden, die von Ansbach und die von Hannover, können es im Augenblick, wo sie sich über eine gar nicht vorhandene Kränkung beklagen, nicht über sich bringen, der katholischen Kirche ihren ehrlichen und rechtschaffenen Namen zu lassen, und

---

Gewinnende, das aus dem noch unvergleichlich innigeren Verhältnis zwischen dieser Kirche und ihren Gläubigen entspringen kann" (Hermann Henrici, Das Gesetzbuch der katholischen Kirche [Basel 1918] 72). — Zur ganzen Materie vergleiche man das Schriftchen: „Das katholische Mischehenrecht nach dem Codex Iuris Canonici." Von Prof. Dr. E. Eichmann (Paderborn 1921, 56 Seiten), das uns eben bei der Korrektur zugeht. Mit wissenschaftlicher Gründlichkeit vereinigt es gefällige friedliche Form und wahrt das Recht der katholischen Kirche überzeugend.

bedienen sich der schnippischen, kränkenden Unform „römische Kirche". Gleichzeitig aber wünscht man in Ansbach, die „römischen" Bischöfe sollen den Protestanten die Kastanien aus dem Feuer holen!

2. „Das landesherrliche Kirchenregiment ist dahin, die Kirche auf sich selbst gestellt." Ganz richtig; aber man kann sich da drüben, wie es scheint, mit dem neuen Zustand noch nicht zurechtfinden. Nach alter übler Gewohnheit möchte man den weltlichen Arm gegen das Kirchenrecht in Bewegung setzen. Darum richtet die Rheinische Synode ihren Hilferuf an die Abgeordneten in den Parlamenten, an die Regierungen des Reiches und der Länder, sie möchten doch ihren evangelischen Ritus und den konfessionellen Frieden schützen gegen „die unerhörte Verunglimpfung der römischen Kurie". Das zeigt, wie man sich dort die Trennung von Kirche und Staat, von Religion und Politik vorstellt!

3. Man klagt über die große Verschärfung, welche für die deutschen protestantisch geschlossenen Mischehen darin liegt, daß endlich das tridentinische Dekret Tametsi auf der ganzen Welt einheitlich durchgeführt ist, man beachtet aber dabei gar nicht, daß gleichzeitig mit dieser Maßregel eine viel größere Milderung zugunsten des Protestantismus eingetreten ist. Bis Pfingsten 1918 waren streng genommen an den Orten und in den Ländern, wo das tridentinische Dekret verkündet war, und das sind, abgesehen von andern Orten, sehr große Teile von Europa und Amerika, die rein protestantisch geschlossenen Ehen alle ungültig. Wenn also an derlei Orten ein mit einer Protestantin verheirateter Protestant katholisch wurde, so mußte er sich erst wieder katholisch trauen lassen, wenn er es nicht vorzog, eine bürgerliche Scheidung seiner vermeintlichen Ehe zu erwirken. Dieser Zustand, über den empfindliche Protestanten sich viel eher hätten aufregen können, hat durch das neue Recht sein Ende gefunden. Von Pfingsten 1918 sind alle nach diesem Termin geschlossenen Ehen zwischen Nichtkatholiken, auch wenn ein Teil oder beide Teile getauft sind, also auch die rein protestantischen Ehen, überall gültig und unauflöslich. Ein derartiges Zugeständnis dürfte doch der beklagten Härte das Gleichgewicht halten.

Was den Versuch der Ansbacher Synode betrifft, zwischen den milderen Grundsätzen Pius' X. und seinem Nachfolger einen Gegensatz zu finden, so scheitert er daran, daß es gerade Pius X. war, der schon im Jahre 1908 die deutschen Bischöfe aufmerksam machen ließ, ob es nicht angebracht wäre, jenes der Kirche so schädliche Ausnahmerecht wieder aufzuheben (Archiv für kathol. Kirchenrecht 97 [1917] 76).

4. Es will uns scheinen, daß der uneingestandene und teilweise wohl auch unbewußte Beweggrund der auffallenden Entrüstung vielleicht aus einem andern Gefühl herstammt.

Wenn ernste protestantische Christen, die ja heute mehr als sonst Anlaß und Gelegenheit haben, Vergleiche zwischen ihrem eigenen und dem katholischen Kirchenwesen anzustellen, darüber nachdenken, wie grundverschieden das Verhalten der beiden Religionen gegenüber der Lehre von der christlichen Ehe ist, so können ihnen leicht Zweifel kommen, ob Luthers Lehren und praktische Grundsätze in diesem Stück die Probe bestanden haben und wirklich evangelisch sind. Luther erklärte die Ehe für ein weltlich Ding wie andere rein weltliche Hantierungen; die Kirche habe mit der Sache nichts zu schaffen. Ehesachen müßten durchaus der weltlichen Obrigkeit zum Ordnen und Schlichten überlassen bleiben [1].

Dabei ist es im deutschen Protestantismus im wesentlichen bis heute geblieben. Die „Einsegnung" der protestantischen Ehepaare durch den Prediger ist nach protestantischer, zumal lutherischer Anschauung ein Segen über einen bereits endgültig vor dem Standesamt geschlossenen Ehebund, wie der Geistliche auch etwa ein neugebautes Haus, eine Fahne oder eine Feuerspritze einsegnen kann, wenn es gewünscht wird.

Ganz anders ist es auf katholischer Seite. Uns gilt die Ehe als ein von Christus dem Herrn und Heiland eingesetztes Sakrament, dessen Verwaltung der Kirche kraft göttlichen Rechtes anvertraut ist, ohne daß jedoch damit geleugnet wird, daß sie auch eine weltlich-bürgerliche Seite hat, deren Regelung der weltlichen Obrigkeit zusteht.

---

[1] Siehe H. Grisar, Luther II 30 217. — Wie schwankend und verworren heute mancherorts die Begriffe sind, das bezeugt uns ein genauer Kenner der Verhältnisse in folgenden Worten: „Es trat eben darin [in der Unterlassung der protestantisch-kirchlichen Trauung im Krieg] doch auch deutlich zutage, daß in der Gedankenwelt vieler die kirchliche Einsegnung der Ehe als etwas Unerhebliches gilt. Wunderliche, ganz anders gerichtete Gedankengänge kamen dazu, die denen ganz fremdartig erscheinen mögen, welche mit der Psychologie der Massen wenig vertraut sind. Kriegstrauungen erschienen manchen Paaren von vornherein als etwas so Ehrenvolles, dem göttlichen Willen Entsprechendes, daß eine besondere ‚Einsegnung' sich erübrige" (Pfr. Dr. Schneider-Berlin in Allg. Evang.-Luth. Kirchenztg. 1921, Nr. 6). Zur Frage über die Mischehen überhaupt möchten wir bei dieser Gelegenheit noch auf zwei Schriften hinweisen, die uns dieser Tage zugegangen sind: Dr. J. Ries, Die Mischehe, eine ernste Pastorationssorge (154 S., Freiburg i. Br. 1921). — Kürzer und entsprechend billiger (zu Massenverbreitung) ist L. Bürkle (Schw. Gmünd), Muttersorgen. Über Mischehe rc. (32 S., 1920, Selbstverlag.)

Auf Grund des sakramentalen Charakters der Ehe wahrt sich die Kirche ihr eigenes Eherecht und ihre unabhängige Ehegesetzgebung mit der Vollmacht, eigene Ehehindernisse und Eheverbote aufzustellen und über die Gültigkeit oder Ungültigkeit des Ehevertrags kraft eigenen Rechts zu entscheiden. Aber auch in großen Teilen des protestantischen Volkes blieb, Luthers Machtspruch zum Trotz, die katholische Anschauung, daß die Ehe etwas wesentlich Religiöses und Kirchliches sei, im lebendigen Bewußtsein. Auf diesem Bewußtsein gründete z. B. der lebhafte Widerstand gegen die Einführung der Zivilehe zu Anfang des Kulturkampfes, ein Widerstand, den auch der alte Kaiser Wilhelm vollauf teilte. Bismarck freilich dachte anders und war in diesem Falle der richtigere Lutheraner: „Ich hielt mit Luther die Eheschließung für eine bürgerliche Angelegenheit und mein Widerstand gegen Anerkennung dieses Grundsatzes beruhte mehr auf Achtung vor der bestehenden Sitte und der Überzeugung der Massen als auf eigenen christlichen Bedenken", schreibt er in seinen „Gedanken und Erinnerungen" [1].

Die von Bismarck beklagte katholische Anschauung und Sitte der Massen ist auch heute im deutschen Protestantismus noch nicht ganz erstorben und wird manchem Zweifler zur Versuchung, ob nicht Luther auch hier das Kind mit dem Bade ausgeschüttet habe, und ob es nicht das Richtige wäre, auch in diesem Artikel wieder katholisch zu werden. Daher rührt wohl teilweise das krampfhafte Bemühen des Evangelischen Bundes, um jeden Preis das katholische Eherecht und seine folgerechte Durchführung möglichst schwarz anzukreiden. So hofft man das Heimweh wieder zu ersticken.

5. Nicht ganz ehrlich ist auch der Hinweis auf „diese Zeit der äußersten Bedrängnis" des Vaterlandes und ähnliche Vorwürfe mit der Klage des „gerade jetzt". Als das neue Recht ausgearbeitet und promulgiert wurde, stand Deutschland noch stolz und glänzend da, und selbst als es nach Jahresfrist ins Leben trat, war alles noch voll Siegeszuversicht. Niederlage, Zusammenbruch und Revolution kamen später. Was hätte es aber da dem deutschen Volke nützen können, wenn Bischöfe und Seelsorger ihren Gemeinden die wahre Rechtslage verschwiegen, sie über Gültigkeit und Ungültigkeit des Sakramentes im Zweifel gelassen und neue Verwirrung in die Gewissen hineingetragen hätten? Es blieb und bleibt ihnen gar nichts anderes übrig, als in maßvoller und schonender Form die nun einmal

---

[1] Kißling, Geschichte des Kulturkampfes II 352.

geltenden Ehehindernisse bekanntzugeben und nach ihnen seelsorgerlich zu handeln. Wo gegen diese selbstverständliche Regel der geziemenden Form verstoßen werden sollte, möge man sich im einzelnen Falle beschweren. An Abhilfe wird es dann nicht fehlen. Aber die „römische" Kirche als Ganzes, den Papst und die Bischöfe, lasse man im Frieden, sie tun niemand Unrecht. Qui suo iure utitur, nullum laedit.

6. „Die Kampfansage und Anmaßung", von der der Evangelische Bund redet, gälte, wenn sie wahr wäre, nicht nur dem deutschen Protestantismus, sondern auch dem holländischen, englischen und amerikanischen, weil dort die Rechtslage früher ähnlich war. Unangenehm empfunden hat man die Änderung gelegentlich auch in diesen Ländern, aber bis zu einem großen Entrüstungssturm oder einer Staatsaktion hat man es nicht getrieben, weil man keinen Kulturkampf wollte und es verschmähte, sich in fremde Sachen einzumischen.

7. Der Kampf um die Mischehen ist alt, so alt wie die Glaubensspaltung, und wird auch nicht zur Ruhe kommen, solange die Spaltung dauert. Die grundsätzliche Stellung der Kirche war von Anfang an klar und unverändert. Wo sie die Handhabung des Rechtes milderte und zu manchen Übergriffen der weltlichen Gewalt schwieg, wie z. B. in Rußland, da geschah es, um schwereres Unheil abzuwenden. Der Protestantismus dagegen hat es, wie oben bemerkt, bis auf unsere Tage zu einer festen, einheitlichen Stellungnahme nicht gebracht. Zwei Proben mögen es beweisen.

Auf dem ersten Deutschen Protestantentag in Eisenach 1865 wurden folgende Thesen des Professors v. Holtzendorff zum Beschluß erhoben:

„1. Die protestantische Kirche darf gemischte Ehen weder mißbilligen noch hinsichtlich ihrer Einsegnung hemmen.

2. Die Forderung des katholischen Klerus ... ist ein Eingriff in die anerkannte Gleichberechtigung der Protestanten und Katholiken.

3. Die protestantische Kirche hat sich jeder Wiedervergeltung des als Unrecht Anerkannten zu enthalten ..., sie verpflichtet indessen ihre Angehörigen zur Zurückweisung aller derartigen, von der katholischen Kirche gestellten Anforderungen.

4. Sie erkennt in den von protestantischen Verlobten der katholischen Kirche hinsichtlich der Erziehung der Kinder erteilten Zusagen Gleichgültigkeit gegen die eigene Kirche, voreilige Preisgebung der Gewissensfreiheit, sittliche Schwäche und Mangel an Ehrgefühl.

5. Die protestantische Kirche hält solche hinsichtlich der Kindererziehung von Verlobten erteilte Zusagen, deren Nichtigkeit durch Staatsgesetze auszusprechen ist, der späteren bessern Überzeugung für unvorgreiflich und unverbindlich."

Ganz anders denkt über unsere Frage der preußische Superintendent Hans Gallwitz, der dem Evangelischen Bund sehr nahe steht. Er schreibt: „Der katholische Standpunkt und die katholische Praxis in bezug auf die gemischten Ehen ist der einzig konsequente. Rom als gleichberechtigte Konfession anerkennen, wäre Verrat.“ [1]

Beide Theorien, die des Protestantenvereins und die Gallwitzsche, die auch diejenige W. Beyschlags, des Stifters des Evangelischen Bundes, war, stehen noch jetzt unvermittelt nebeneinander. Je nach Bedarf kann man sich bald nach der einen, bald nach der andern richten.

8. Die Erbweisheit Roms, an die der Ansbacher Konzilspräsident appelliert, besteht nicht darin, daß es Grundsätze aufstellt und sich praktisch nicht darnach richtet, am allerwenigsten dort, wo es sich um so wesentliche Forderungen göttlichen Rechtes handelt wie in der Verwaltung der Sakramente. Der Apostolische Stuhl kann wohl, um Schlimmeres zu verhüten, gewaltsame Eingriffe der weltlichen Macht in seine Rechte dulden und zu Mißbräuchen in weniger wesentlichen Dingen schweigen; aber einzig um des sog. konfessionellen Friedens willen von dem als richtig und notwendig Erkannten ablassen, das wäre nicht Weisheit, sondern Schwäche. Früher schon mehrmals haben wir als eine der ersten Voraussetzungen konfessioneller Verständigung den Satz aufgestellt: „Man verlange von uns keinen Verzicht auf Grundsätze, welche zum Wesen des Katholizismus gehören und mit denen er steht und fällt.“ Heute wiederholen wir diese Bitte. Wir raten zum Schluß dem Evangelischen Bund, seinen Feldzug gegen den Mischehenkanon nicht fortzusetzen. Er würde sich zu den zahlreichen früheren Mißerfolgen nur eine neue Niederlage zuziehen, zumal da jetzt kein „evangelisches Kaisertum“ mehr hinter ihm steht. Selbst wenn die Zahl der Mischehen infolge des neuen Zustandes etwas abnehmen und der Zuwachs, den der Protestantismus aus der Überzahl der ihm aus diesen Ehen zufallenden Kinder zog, weniger bedeutend sein sollte, so wird das doch seinen Bestand nicht im mindesten bedrohen. Wenn er aber fortfährt, dem Papst und den Katholiken bei der Ordnung ihres eigenen inneren Hauswesens, d. h. ihrer religiösen und kirchlichen Angelegenheiten, in dem neuestens beliebten Ton Vorhaltungen und Vorwürfe zu machen, so kann das allerdings die Verträglichkeit und Verständigung nicht fördern.

[1] H. Gallwitz, Lebensbedingungen der evangelischen Volkskirche (Halle 1888) 36.

Matthias Reichmann S. J.

Zur Liturgie der römischen Messe.

Die Religion Christi ist die Religion der Liebe. Lieben heißt achten und ehren, anerkennen und danken, loben und preisen, geben und schenken, glauben und vertrauen ohne Furcht und Sorge, ohne Falsch und Nebenabsicht, mit Freude und Beseligung, mit Friede und Sehnsucht, reich im Spenden und doch nichts besitzend als das eigene Ich, reich im Empfangen und doch nichts verlangend als den Geliebten.

Wer kann sagen, daß er Gott dem Herrn so gegenüberstehe? Wollen nicht alle haben und erhalten? Sie geben; aber geben sie nicht, um zu empfangen? Sie beten; aber beten sie etwas anderes als das eine Wort: Gib mir! Und wenn sie es nicht erhalten, beginnen sie nicht zu grollen? Sie entsagen vielem; sie „bringen Opfer", wie sie sagen; aber treibt sie die Liebe? Wie oft steht nicht die Furcht wie ein Sklavenaufseher mit gehobener Peitsche neben ihrer Seele! Wie oft ist es nicht ein übertriebenes Jagen nach Verdiensten, ein Niederhalten der nach Liebe sich emporredenden Seele! Und weit entfernt ist das alles vom wahren Geiste der Liebe.

Herr, „gieße aus deinen Geist, und sie werden neu erschaffen, und du wirst das Angesicht der Erde erneuern!" (Ps. 103, 30.)

Jeden Tag steht in der heiligen Messe die größte Tat des Gottesgeistes vor unsern Augen. Wir erfassen sie nicht. Sage nicht, Gottes Werke sind für uns Staubgeborne eben unergründlich. Denn Gott der Herr hat sich in diesem Werke uns angepaßt. Nein, aus einer andern Lebensauffassung ist die sichtbare Erscheinung dieses Werkes geboren; darum ist sie uns fremd und unverständlich. Der Sprachschlüssel für dieses Land ist uns abhanden gekommen.

Die Messe ist ihrem Wesen nach ein Schenkungsakt von uns Menschen an Gott, den Herrn und Vater. Fragende Augen glaube ich zu sehen: Wir Gott etwas schenken? Wir haben ja nichts, und er hat alles. Wir sind ja nichts, und er ist alles. Und doch bleibe ich dabei: wir sollen Gott etwas schenken; alles schenken, was wir sind und haben, so wenig oder so viel es gerade ist. Es gibt ja nicht nur ein Schenken, das den andern bereichert, nicht nur ein Geben, das den Geber ärmer

macht. Das Kind auch des ärmsten Vaters, das ihm am Festtage seine kindliche Gabe reicht, denkt nicht daran, ihn zu bereichern. Es will ihn ehren und seiner kindlichen Liebe Ausdruck verleihen. Und die Liebe spendet immerfort, auch wenn sie nichts besitzt als das eigene Ich. Und gerade dieses Ich ist es, das du Gott weihen sollst.

Fürchten wir nicht, wir würden nichts mehr behalten, uns selbst nicht mehr besitzen. Denn wir werden eins mit Christus, und in ihm haben wir alles: uns und ihn und den Vater und die ganze Schöpfung. Aber wahr ist dann freilich auch, daß wir nicht mehr uns allein angehören. Und doch, ist es ein Verlust, wenn du das Ich verlierst, das dich quält und ängstigt und zur Erde hinabzieht? Ist es ein Verlust, wenn du dich wiederfindest in Christus, dem Hort aller Wahrheit, dem Born aller Güte?

Eine Bedingung ist dabei zu erfüllen: wir müssen umlernen, wenigstens den aufrichtigen Wunsch haben, Gott gegenüber selbstlos zu werden. Denken wir an die Parabel vom Pharisäer und Zöllner im Tempel. Also nicht: Ich, N. N., biete hiermit Gott großmütig ein Geschenk an! sondern: Herr und Vater, dein möchte ich sein, nimm mich gnädig auf! Bei dieser Gesinnung wird sich das Geheimnis der Messe uns offenbaren.

Fürchten wir auch nicht, die Vorbereitung auf die Kommunion möchte dabei zu kurz kommen. Das ist ja auch nur eine andere Form irregeleiteter Frömmigkeit und täuschender religiöser Selbstsucht, die Messe aus der erhabensten Tat des Lobes und der Anerkennung Gottes umwandeln zu wollen in ein Werk zur ängstlichen Versorgung des eigenen Ich. Gott wünscht von uns in der Messe Hingabe und Danksagung in der feierlichsten Ausdrucksform und tiefsten Wahrhaftigkeit — und wir sind nur von dem einen Gedanken beherrscht: Wie komme ich zu meinem Teil von Gnade und Verdienst? Gib Gott die Ehre, dann wird er schon für deine Seele sorgen.

Die Messe ist also ihrem Wesen nach ein Schenkungsakt oder, wie wir zu sagen pflegen, ein Opfer (offerre = anbieten, darreichen). Was Menschen gegenüber ein Schenkungsakt bedeutet und wie er sich vollzieht, ist uns allen ohne weiteres klar. Aber Gott gegenüber, dem Unsichtbaren, Unnahbaren? Bei den Beratungen des Trienter Konzils über die Messe einigte man sich auf folgende Formel: „Opfer im eigentlichen Sinne ist eine äußere Gabe, die durch eine geheimnisvolle Handlung des Priesters geheiligt und Gott dargeboten wird." Das wandte man auf die Messe an und sagte: Sie ist ein wahres und eigentliches Opfer, denn in ihr werden die Gaben Brot und Wein durch eine heilige Segnung des Priesters,

d. h. durch die Konsekrationsworte, in die Eucharistie verwandelt und als solche Gott dargebracht.

Hiernach wäre der Kern und das Wesen der Messe als Opfer in der Wandlung zu suchen. Denn zunächst vollzieht sich hier die heilige Segnung der Opfergaben. Dann aber auch ihre Darbringung an Gott den Herrn. Denn diese Darbringung geschieht im Namen, d. h. im Auftrag und in Vertretung Christi; als Vertreter Christi aber handelt der Priester nur bei der Konsekration. In der Tat wäre Gott gegenüber eine Messe mit bloßer Wandlung völlig hinreichend.

Aber bei allen höheren Kulturvölkern ist das Opfer Symbolhandlung; in dem Sinne, daß die äußere Gabe Zeichen der darbringenden Person ist und die äußere Darbringung dieser Gabe Zeichen der in der Seele des Darbringenden vollzogenen Selbstdarbringung. So wichtig und wesentlich also der äußere Vorgang ist, vom religiös-sittlichen Standpunkt aus ist das Hauptgewicht auf diese Selbsthingabe zu legen. Gleichwohl würde ein Opfer ohne diesen Symbolwert, also im Sinne einer *bloßen* Gabendarbietung zur Ehrung des Empfängers, seinen Wert behalten, stände freilich nicht so hoch wie jenes andere.

In der Messe kommt der Symbolwert nachweisbar klar zum Ausdruck. Und dieser inneren Selbsthingabe, ihrer Bereitung, Vervollkommnung, Erhebung ist der liturgische Ausbau des Opfergedankens gewidmet. Ihr Höhepunkt ist in dem Gebete Supplices nach der Wandlung zu suchen, ihr Abschluß und damit derjenige der ganzen Opferhandlung beim „Amen" vor dem Paternoster. Was dann folgt, ist die Kommunionmesse oder der liturgische Ausbau des Opfermahles. Die Messe als Opfer beginnt beim Offertorium. Alles Vorausgehende ist Gebetsgottesdienst, wieder mit dem doppelten Zweck der Huldigung und Ehrung Gottes einerseits und der Heiligung des ganzen Menschen anderseits. Demnach auch hier schon eine Vorbereitung der inneren Hingabe der Opfernden. Vom Offertorium an entwickeln sich die beiden Handlungsreihen der Darbringung der Gabe und der Person parallel. Beiden muß sich unsere Aufmerksamkeit im folgenden zuwenden.

Es dürfte kaum eine prägnantere Zusammenfassung vom Wesen des Christentums geben als jene, welche uns die Messe bietet.

Die christliche Religion ist begründet durch das Opfer Christi am Kreuze, d. h. durch den äußeren und inneren Schenkungsakt des Gottmenschen an seinen Vater, zu seiner Ehrung und zur Versöhnung und Heiligung des Menschengeschlechts. In der Messe vollzieht sich eine ganz einzigartige Er-

neuerung dieses Opfers, ein Wiederdarbieten der gleichen Opfergabe und nach manchen des gleichen Opferaktes von seiten des Priesters im Namen Christi und der Kirche.

Vor Gott gab und gibt es nur eine Opfergabe, die um ihrer selbst willen ihm angenehm und annehmbar ist: die mit der Gottheit verbundene menschliche Natur Christi. In der Messe wird nun das Wunderbare Wirklichkeit. Einerseits werden unsere irdischen Opfergaben Brot und Wein durch Konsekration oder „heilige Segnung" erhoben und verwandelt in eben jene Opfergabe des Kalvarienberges, in den Leib und das Blut Christi, die in der Messe nicht auf blutige Weise, sondern entsprechend der Voraussage des Malachias als Speiseopfer dargebracht werden. So erhält auch der natürliche Drang des Menschen, seiner Huldigung durch Gaben und Geschenke Ausdruck zu verleihen, dank der Fürsorge Christi seine Betätigung und Erhebung. Anderseits werden auch wir als die Opfernden, die sich selbst dem Herrn weihen wollen, erhoben und tiefer aufgenommen in die geheimnisvolle Gnadenverbindung mit Christus, die Paulus als den mystischen Leib des Herrn bezeichnet, werden so vollkommener eins mit Christus und in ihm auch selbst eine dem Vater angenehme Gabe.

Das ist ja das Erlösungswerk in Permanenz: jene durch Christus geschaffene Wechselbeziehung zwischen Gott als dem Vaterkönig und der Seele des Menschen als dem Gotteskinde und Untertanen; das Gnadenreich Gottes, in das wir durch die Taufe aufgenommen werden als Bürger und Hausgenossen, in dem wir in diesem Leben auf Erden heranwachsen sollen zum Vollalter Christi, um dann am Tage seiner Wiederkunft die Offenbarung seiner Gottesherrlichkeit und seines Glorienreiches zu sehen, an uns selbst zu erleben und uns ewig zu seiner Ehre darin zu erfreuen.

Das Gnadenreich ist unsichtbar, unbewußt, Gott allein erkennbar in der Seele des Gläubigen ruhend. Aber wir sind Menschen, Wesen mit Erkenntnis- und Willenskraft. Es bleibt also das Ideal des Gläubigen, mit seinem Bewußtsein in die Gedankenwelt dieses Gnadenreiches, wie sie von Christus uns geoffenbart ist, hineinzuwachsen und mit seinem Willen die Herrschaftstatsache Gottes zu umfassen und im ganzen Seelenleben zur Geltung zu bringen. So allein erhält ja das Gottesreich für uns Menschen seinen religiös-sittlichen Wert und seine volle Bedeutung. Ferner: Wir sind Menschen, soziale Wesen mit dem natürlichen Bestreben, uns zur Verwirklichung eines Gedankens auch äußerlich zusammenzuschließen. Christus hat dieser unserer Natur Rechnung getragen durch die Gründung seiner

Kirche, der äußeren, göttlich-menschlichen Organisation aller durch Glauben und Gnade in Christus vereinten Erlösten. Als Gemeinschaft wandeln die in Christus Lebenden den Weg ihres übernatürlichen Wachstums, wie sie denn auch als Gemeinschaft das Reich der Herrlichkeit bilden sollen. Es wäre verfehlt, die Kirche oder ihre hierarchischen Organe als Mittler im eigentlichen Sinne zwischen dem Menschen und seinem Gott ansehen zu wollen. Denn „es ist ein Mittler zwischen Gott und den Menschen, der Mensch Jesus Christus" (1 Tim. 2, 5). Der Priester der Kirche ist nicht Priester im Sinne anderer Religionen, denn nicht er ist der Mittler, sondern Christus. Und mit Christus sind alle Kinder der Gnade vereint und nehmen als solche auch alle an seinem Priestertum teil. Was den kirchlichen Priester vor den andern Gläubigen auszeichnet, ist die engere Verbindung mit dem Priestertum Christi, kraft deren er die Vollmacht hat, äußere Zeichen zu setzen, an deren Vollziehung Christus die Spendung der inneren Gnade geknüpft hat. Und eines der für die Gemeinschaft wichtigsten dieser äußeren Zeichen ist die Vollziehung der Opferhandlung, durch die er und die um ihn versammelten Gläubigen fester mit dem mystischen Leibe Christi verbunden werden sollen.

Alle diese Grundzüge des christlichen Glaubens kommen in der Meßliturgie zum Ausdruck. Der Gebetsgottesdienst der Vormesse entwickelt im Laufe eines Jahres in tiefempfundener plastischer Ausführung die Geschichte der Gründung und Vollendung des Gottesreiches hier auf Erden durch das Erlösungswerk Christi und parallel hierzu die Aufnahme einer Menschenseele in dieses Reich der Gnade und seine Vollendung in bewußt reifendem Seelenleben. In der einzelnen Messe aber klingt der Gedanke immerfort aus in eine Huldigung an unsern Herrn und König. So belebt sich der Begnadete Tag für Tag an der frischen Erinnerung vergangener Ereignisse, die in ihm ununterbrochen Leben und Gestalt annehmen, bildet sich selbst mehr und mehr heran zu dem Nachbild Christi, von dem der Völkerapostel spricht (Gal. 4, 19), und harrt huldigend dem Tage entgegen, an dem das Unsichtbare sichtbar und das Geglaubte geschaut werden soll [1]. Durch reumütiges Schuldbekenntnis trennen wir uns von den sündhaften Betätigungen selbstsüchtiger Neigungen und geben im „Gloria" Gott die ihm

[1] Näheres hierüber vergleiche in meiner Schrift: „Meßliturgie und Gottesreich. Darlegung und Erklärung der römischen Meßformulare." In der Sammlung Ecclesia orans, herausgegeben von Abt Ildefons Herwegen O. S. B. VI.—VIII. Bändchen. Freiburg 1921, Herder.

gebührende Ehre: „Du bist allein der Heilige, du allein der Herr, du allein der Allerhöchste: Jesus Christus mit dem Heiligen Geiste in der Herrlichkeit Gott des Vaters." Durch Gebet und Lesung erwärmt sich das Herz für die großen Heilstatsachen, die sich bald geheimnisvoll auf dem Altar erneuern sollen, und gibt in entsprechenden Psalmversen seiner neubelebten Stimmung froherntsten Ausdruck. So wächst aus dem Erdreich festlich gehobener Affekte unsere Hingabe empor wie eine duftende Blume zum angenehmen Wohlgeruche für Gott den Herrn.

Die Opfermesse beginnt. Der Priester und mit ihm die in der Kirche gegenwärtigen Gläubigen bringen dem Herrn Brot und Wein dar, bieten es ihm als Speiseopfer an zu seiner Ehre und Verherrlichung. Einfache Gaben sind es, aber bedeutungsvoll in sich und als Symbole. Fester und flüssiger Nahrung bedarf der Mensch zur Erhaltung seines Lebens, und Brot und Wein sind Typen einer guten, vollkommenen und auf der ganzen Erde verbreiteten Nahrung. Als wertvolle Erhalter des Lebens sind sie zugleich Symbole unseres Lebens und unserer Person, und als solche sollen sie vornehmlich Gott dargeboten werden. Für ihn ist es ja gleich, was wir zu seiner Ehre ihm bieten, denn er bedarf all dieser Dinge nicht. Brot und Wein opfern wir. Er selbst hat es so gewollt, und das nicht ohne guten Grund auch von einer andern Seite her: erinnern sie nicht sofort an ihn, der gesagt: „Ich bin das Brot des Lebens" (Joh. 6, 35) und „Ich bin der Weinstock" (Joh. 15, 5)? Und in Christus den Herrn sollen sie ja verwandelt werden. Darum unsere Bitte um Segnung der Gaben: „Komm, Heiligmacher, allmächtiger ewiger Gott, und segne diese Opfergabe, die deinem heiligen Namen bereitet ist."

Die Gaben sollen Symbole der Opfernden sein, ihre Stelle vertreten. Wie nun jene umgewandelt werden in Christi wirklichen Leib, so sollen diese aufgenommen werden in Christi mystischen Leib. Irdische Gaben sind es, die wir opfern, und als solche Symbole unseres Ich mit seiner Schwachheit und Sündhaftigkeit, mit seinem offenbaren und geheimen Leid, mit all der zur Erde hinabziehenden Armseligkeit, die jeder hohen Idealen nachstrebende Mensch schmerzlich in sich wahrnehmen muß. Und aus dieser Erdhaftigkeit heraus bringen wir uns dar, weihen wir uns immer wieder dem Herrn, um durch die wiederholte Betätigung dieser Hingabe seelisch mehr und mehr emporgehoben zu werden zu ihm und seiner sonnigen Höhe. Aus diesem Verlangen heraus entspringen die Worte bei der Bereitung des Kelches: „Gott, der du die Würde der menschlichen Natur wunderbar

geschaffen und noch wunderbarer erneuert hast, laß uns durch das Geheimnis dieses Wassers und Weines der göttlichen Natur dessen teilhaftig werden, der sich herabgelassen hat, unsere menschliche Natur anzunehmen: Jesus Christus, dein Sohn, unser Herr."

Diesen beiden Gedankengruppen der Darbringung und der Bitte um Heiligung, beides in bezug auf die Gaben und die Opfernden, ist der Inhalt der Gebete vor der Präfation gewidmet. Ursprünglich nur durch das sog. Sekretgebet vorgetragen, wurden sie im Laufe der Zeit erweitert zu der Reihe von Handlungen und Gebeten, wie sie uns heute geläufig sind. In immer wieder neuen Wendungen erklingt diese Bitte um Heiligung von unsern Lippen, auf daß wir von Sehnsucht nach ihr erfüllt, gehoben und geadelt werden, auf daß wir dem Willen nach erstreben und in Wirklichkeit erreichen, der Annahme seitens Gottes würdig zu werden.

Wir sollen mit Christus fester verbunden werden. Das setzt voraus, daß wir im Stande der Gnade sind. In der Tat ist es der ausgesprochene Wunsch der Kirche und vom Standpunkte Christi aus eine Selbstverständlichkeit, daß alle Gläubigen dem Opfer im Stande der Gnade beiwohnen. Dem Gesetze kann man auch anders genügen, der Idee nicht. Das wird uns im folgenden noch klarer werden. Das Trienter Konzil wünscht, alle Gläubigen, die der Messe beiwohnen, möchten auch in der Messe kommunizieren (Sess. 22, can. 6; Denz. 944); es setzt also voraus, sie seien alle im Gnadenstande. Die Dankgebete der Liturgie nach der Kommunion sprechen es auch aus, daß die Gläubigen den Leib des Herrn empfangen haben; wie aber eine Bestimmung der neuesten Ausgabe des Rituale Romanum zeigt (Tit. IV, cap. 2, n. 10), sind diese Gebete auch heute noch von der Kirche so gemeint, demnach nicht als bloße Erinnerungen an alte kirchliche Gewohnheiten zu bewerten.

Mit der Präfation beginnend, eröffnet sich das feierliche eucharistische Gebet, das den Kern des Opfers in sich birgt.

Warum in der Form der Eucharistie oder Danksagung? Weil wir kein neues, vom Kreuzesopfer Christi unabhängiges Opfer vollziehen, sondern die Erneuerung eben jener Darbringung, die uns das Heil gebracht und Gott die größtmögliche Verherrlichung. Darum also danken wir und bringen es unter Danksagung und als Danksagung dar. Sachlich bietet unser Opfer Anerkennung und Lobpreis, Dank und Sühne ohne Grenze und Maß, denn es ist genau dasselbe wie jenes auf Kalvaria. Der liturgischen Form nach ist es wesentlich eucharistisches Opfer, Dankopfer.

Die Präfation entwickelt als Einleitung die Beweggründe zum Danke aus der besondern Festgelegenheit, die weiteren Gebete und vor allem die Opferhandlung selbst wollen Gott dem Herrn eine reale Danksagung abstatten. Man mag die Worte am Altare sprechen, so oft man will, nie verfehlen sie einen tieffeierlichen Eindruck:

„Der Herr sei mit euch. —

Und mit dir.

Empor die Herzen! —

Sie sind beim Herrn.

Lasset uns danksagen dem Herrn, unserem Gott. —

Geziemend ist's und recht.

In Wahrheit geziemend und recht ist es, billig und heilsam, dir allezeit und allerorten dankzusagen, heiliger Herr, allmächtiger Vater, ewiger Gott: durch Christus, unsern Herrn. . . ." Ja, durch Christus, unsern Herrn, der uns erlöst und uns das Leben wiedergegeben, der uns erhöht aus unserer Niedrigkeit und aus Sklaven der Sünde uns zu Kindern Gottes umgeschaffen, der uns eins und alles ist, gestern, heute und immerdar, und durch den allein wir auch jetzt unsere Danksagung würdig abstatten können.

Und dieser Gedanke reißt die Seele fort zu einem neuen Lobeshymnus auf die Herrlichkeit des Herrn und seines Gesalbten:

„Heilig, heilig, heilig ist der Herr, der Gott der Heerscharen.

Himmel und Erde erfüllt deine Herrlichkeit.

Heil dir in der Höhe!

Gepriesen sei, der da kommt im Namen des Herrn!

Heil dir in der Höhe!"

„Der da kommt im Namen des Herrn." Auf ihn harren wir. Denn wie wir augenblicklich noch vor dem Herrn stehen, mit unsern irdischen Gaben, mit unserem irdischen Ich, so können wir nicht aufgenommen werden. Christus ist der Mittler; er kommt im Namen des Herrn zu uns, er geht in unserem Namen zum Herrn zurück: mit unsern Gaben, mit unserer Person. Auf seine Ankunft bereiten wir uns.

„Wir." Christliche Liebe kennt kein Ich ohne die andern, die ihrigen. Wie die Liturgie überhaupt den Gemeinschaftsgedanken zum Ausdruck bringt, so auch hier bei dem Höhepunkt des täglichen liturgischen Erlebens. Wir opfern als Gemeinschaft: „Wir, deine Diener und deine ganze Familie." Und die Familie Gottes beschränkt sich nicht auf die in der Kirche zufällig um den Altar Versammelten, wenn sie auch der Opferhandlung unmittelbar

am nächsten stehen. Sie umfaßt die ganze Kirche hier auf Erden und in einem wahren Sinne sogar das Reich der Seligen im Himmel und der armen Seelen im Fegfeuer. Diese opfern zwar nicht, aber sie nehmen auf ihre Weise daran teil, die einen dankend und bittend, die andern empfangend. Dieser Gemeinschaft sollen wir uns am Altare bewußt werden. So beginnt mit dem „Te igitur" ein weitgreifendes „Gedenken". Wir opfern im Verein mit der ganzen Kirche hier auf Erden. Alle, die ihr angehören, leben in Christus; wo wir uns mit ihm in der Opfervereinigung verbinden wollen, dürfen wir nicht allein kommen, denn der König kommt zu seinem Volke und das Haupt zu seinem mystischen Leibe. Wir opfern ferner „im Bewußtsein der Gemeinschaft" auch mit den Heiligen des Himmels und gehen sie um ihre Fürbitte an, damit wir um so eher der Annahme seitens Gottes würdig werden. Was der Herr dem einzelnen versagen könnte, wird er seiner ganzen Familie nicht verweigern, eben weil es die Gemeinschaft der in Christus, seinem Sohne, Lebenden ist, die Gesamtheit der durch sein Kreuzesopfer Erlösten.

Nun sind wir bereit. „Diese Opfergabe also deiner Diener und deiner ganzen Familie, Herr, wollest du, bitte, gnädig annehmen." Was Gott Liebes und Angenehmes hier auf Erden und im Himmel hat, haben wir mit uns vereint. Mit der Gemeinschaft der ihm Teuren haben wir uns erhoben zum Eingang in seinen himmlischen Huldigungssaal. Aber noch sind dessen Tore nicht geöffnet, denn noch fehlt uns eines, das Wichtigste: die Opfervereinigung mit Christus, unserem Mittler und Hohenpriester. Daher ist unser Augenmerk darauf gerichtet, sie zu erhalten, und darum beten wir: „Diese Gabe mögest du, bitte, o Gott, nach jeder Hinsicht gesegnet, angerechnet, zu Recht bestehend, geistig und annehmbar zu machen dich herablassen: damit sie uns werde der Leib und das Blut deines geliebten Sohnes, unseres Herrn Jesus Christus."

Und dieser Bitte folgt unmittelbar ihre wunderbare Erhörung. Christus kommt, öffnet uns den Thronsaal und geleitet uns zum Vater. Der feierliche Augenblick ist da, in dem er sein Wort einlöst, der Wiederholung des Abendmahlsvorgangs durch einen rechtmäßigen Priester sich in der Weise anschließen zu wollen, daß er durch seine göttliche Macht die Opfergaben Brot und Wein verwandeln werde in seine eigene Person, in die Opfergabe des großen und einzigen Erlösungsopfers. Das ist der Konsekration in der Messe tiefste Bedeutung: unser Opfer wird aufgenommen in Christi Opfer! Unsere äußere Gabe wird Christi wirklicher Leib, die Gabe

unseres eigenen Ich wird in besonderer Weise erhoben in Christi mystischen Leib, unsere Opferhandlung wird vereint mit Christi Opferhandlung.

So ist durch die Wandlung das lang Ersehnte Wirklichkeit geworden: wir sind in allem eins mit Christus. Und in ihm dürfen wir eintreten in die Tore des himmlischen Jerusalem, in ihm dürfen wir unser Huldigungsgeschenk, jetzt Christi Geschenk, darbringen, in ihm dürfen wir uns selbst vertrauensvoll dem Vater als angenehme Gabe darbieten.

Diesen Gedanken enthält das nun folgende dreigliederige Gebet Unde et memores — Supra quae — Supplices, in dem wir Gott dem Herrn freudig-dankbar „das heilige Brot des ewigen Lebens und den Kelch des ewigen Heiles“ anbieten und um ihre Annahme und Aufnahme bei ihm flehen. Es ist in den bloßen Worten zwar nur die Rede von den auf unserem Altare ruhenden Gaben, aber nach dem einhelligen Zeugnis der kirchlichen Tradition sind diese Worte allezeit zugleich symbolisch verstanden worden, müssen auch so verstanden werden, wenn man theologisch korrekt bleiben will. Der unter den Gestalten von Brot und Wein verborgene wirkliche Leib des Herrn ist zugleich Symbol seines mystischen Leibes, dessen Glieder wir sind. Mit und in Christus erheben wir uns vom irdischen Altar zum „himmlischen Altare angesichts der göttlichen Majestät“ des ewigen Vaters. Und damit ist das nächste Ziel des Opfers erreicht: wir haben uns im Gabensymbol Gott angeboten, und er hat uns angenommen; wir sind eins mit ihm geworden.

So hat sich demnach die Erneuerung des Kreuzopfers auf unserem Altare vollzogen: damals bot sich Christus als Mittler für uns sündige Menschen dem Vater an, schuf und erwarb sich durch seinen Tod eine Braut, seine Braut, die Kirche; auf unsern Altären bietet sich derselbe Christus durch Vertretung des von ihm bestellten Priesters wiederum dem Vater an, aber diesmal vereint mit dieser seiner Braut, die Tag für Tag in immer köstlicherem und reicherem Schmucke sein Wohlgefallen findet und um seinetwillen auch das des Vaters. Köstlicher ist der Schmuck, denn die Vollendung der Einzelseelen in Christus schreitet voran. Reicher ist er, denn die Gemeinschaft der Seelen, die sich Christus als makellose Braut erkoren, wächst. Und sie alle genießen das unaussprechliche Glück, durch die Erneuerung des Opfers Christi mit ihrem Herrn und Vater in fortschreitender Einheit sich zu wissen.

Diese Vereinigung in der Gnade und Liebe hat ihr Ziel wiederum in der Vereinigung der ewigen Gottesherrlichkeit. Auch das gilt für

die Einzelseele wie für die Gemeinschaft. Die beiden folgenden Gebete bringen es zum Ausdruck. Die Seelen der verstorbenen Mitglieder der Kirche leben zwar unwiderruflich in der Gnadenvereinigung, haben aber teilweise die Glorie noch nicht erreicht. Hier ist also der geeignete Ort, ihrer zu gedenken und für sie um des Opfers willen „Erfrischung, Licht und Frieden" zu erbitten. Was wir ihnen wünschen, erflehen wir nicht weniger für „uns Sünder": „Anteil und Gemeinschaft mit den Heiligen" im Gottesreiche der ewigen Herrlichkeit. So tragen die Ausblicke unseres Opfers bis zu den Gestaden der Ewigkeit.

„Durch Christus, unsern Herrn." Also lautet der Abschluß eines jeden Gebetes, das die Kirche als liebende Braut verrichtet. Also klingt es auch immer wieder im Verlauf der Meßliturgie an unser Ohr. Nun wissen wir, weshalb. Die Wandlung hat es uns gelehrt, denn seiner Liebe allein verdanken wir die Erreichung unserer Ziele. Damit es uns aber vor dem Abschluß des Opfers noch einmal in seiner ganzen Bedeutung zum Bewußtsein komme, läßt uns die Kirche einen feierlichen Lobpreis zu Gottes Ehre sprechen: „Durch Christus, unsern Herrn: durch den du, Herr, alle diese Gaben immerfort ins Dasein rufest, heiligst, lebendig machst, segnest und uns schenkest." Durch Christus hat der Vater unsere irdischen Gaben der Schöpfung ins Dasein gerufen. Durch Christus hat er sie geheiligt, lebendig gemacht und gesegnet, daß sie verwandelt wurden in seinen heiligen Leib. Durch Christus hat er sie uns dann geschenkt, gotteswürdige Opfergaben uns zu sein. „Durch ihn und mit ihm und in ihm wird dir, allmächtiger Gott und Vater, in Einheit mit dem Heiligen Geiste alle Ehre und Verherrlichung zuteil. Von Ewigkeit zu Ewigkeit. Amen."

Damit schließt die Opferhandlung. Wir bewundern die gerade aufsteigende Linie dieses Kunstbaues, wir staunen über die Tiefe der Gedanken, ihre harmonische Verbindung, ihre formvollendete Plastik. Möchten sie durch das häufige Erlebnis ihrer Wirklichkeit Gestalt in uns annehmen, auf daß wir in Wahrheit Geist vom Geiste Christi erhalten und eins werden mit ihm, wie in der Gnade, so im bewußten Seelenleben!

* * *

Dem Opfer schließt sich das Opfermahl an. Als solches ist die Kommunion vom Herrn gedacht, als solches von der Kirche gewünscht. Das Rituale Romanum sagt, die Kommunion des christlichen Volkes solle in der Messe nach der Kommunion des Priesters stattfinden, hier und da könne sie aus einem vernünftigen Grunde auch nach der Messe sein (a. a. O.)

Aus den vorherigen Darlegungen dürfte sich von selbst der sachliche Grund für diese Bestimmungen ergeben. Das Austeilen und Empfangen der Kommunion vor der Messe fällt aus dem liturgischen Rahmen heraus; hingegen ist ein solches unmittelbar nach der Wandlung nicht allein gegen die kirchlichen Verordnungen, sondern zerstört den liturgischen Aufbau unmittelbar vor seinem Höhepunkte. Beides macht aus der Kommunion eine selbständige Größe, die ihr an sich nicht zukommt und nur in besondern Umständen beigelegt werden darf.

Die Kommunion ist ihrem Wesen nach eine Gegengabe Gottes für die ihm gemachte Anerbietung. Tischgemeinschaft will sie nach den Gedanken Christi sein, daher ja auch ihr Name. Wie ein Fürst, der nach Entgegennahme der Huldigungsgeschenke seine Untertanen zu Tische ladet und ein frohes Fest mit ihnen feiert, so Gott, der König der Ewigkeiten, nach Annahme unserer Ehrengaben. Und seine Gegengabe ist seiner würdig. Es ist das Kostbarste im Himmel und auf Erden, sein eingeborner Sohn. Wie er als Speiseopfer sich in den Dienst unserer Huldigung stellte, so will er nun auch die Speise unserer Seele sein und sich in den Dienst seines Vaters stellen, der uns eine Wohltat spenden möchte.

Die Frage braucht nicht erst aufgeworfen zu werden, ob die Kommunion auch der Gläubigen als ein Bestandteil der Meßliturgie anzusehen ist. Denn ihre Bejahung ergibt sich nach den bisherigen Darlegungen als eine Selbstverständlichkeit. Nicht als ob die Messe ohne sie nicht gedacht werden könnte oder etwas von ihrem Werte einbüßte, aber ihr Grundgedanke gelangt nicht zur vollendeten Auswirkung. Was dem Heiden sein natürlicher religiöser Sinn über das Verhältnis von Opfer und Opfermahl sagt, sollte einem Christen nicht auch klar sein? Möchte diese Erkenntnis unter den Gebildeten und vor allem in der Männerwelt mehr an Boden gewinnen!

Als Tischgebet mag das Vaterunser zur Einleitung dieses Teiles der Messe angesehen werden; denn zweifellos hat es hier um der vierten Bitte willen, „Unser tägliches Brot gib uns heute", seinen Platz gefunden, wenn auch Augustinus meint, die fünfte Bitte um Nachlassung unserer Schuld von den täglichen Sünden als Vorbereitung auf die Kommunion sei ausschlaggebend gewesen.

Die weiteren Gebete verleihen durchweg dem Gedanken Ausdruck, der Herr möge uns den Frieden geben. Der Friede ist ja das erhabenste Geschenk des Christentums; Friede: in sich selbst und mit den Menschen, äußerer und innerer, nicht zuletzt mit Gott dem Herrn. Zwei Gebete aus später Zeit enthalten die Bitte um würdigen Empfang der Kommunion.

Die Kommunion selbst bringt uns die Vereinigung mit Christus durch seine vorübergehende körperliche Gegenwart und durch seine bleibende Gnade. Die im Opfer erstrebte und verwirklichte Vereinigung mit der Gottheit erhält also in der Tischgemeinschaft noch eine Steigerung durch die Vereinigung mit der Person des Gottmenschen. Sie ist ein besonderer Vorzug des christlichen Opfermahles.

Ein kurzes Dankgebet beschließt Opfer und Opfermahl zugleich. Diese Kürze hat ihren Grund einmal in der Tatsache, daß ja schon die Kommunion selbst als der Abschluß einer gedanklich höherstehenden Handlung, nämlich der des Opfers, anzusehen ist; dann aber auch darin, daß bei der Austeilung der Kommunion an viele Gläubige den einzelnen reichlich genug Zeit zur Danksagung vor Abschluß der liturgischen Handlung gegeben ist.

Nach dem priesterlichen Gruße: „Der Herr sei mit euch", den die Gläubigen mit dem gleichen Wunsche: „Und mit dir" beantworten, wird die zur Huldigung an Gott den Herrn einberufene Versammlung geschlossen: „Gehet, ihr seid entlassen." — „Gott sei Dank" ist der Gemeinde Erwiderung. Dem scheidenden Volke gibt der Priester seinen Segen mit auf den Weg, damit der im Herrn begonnene Tag auch in seinem Verlauf zu Gottes Ehre gereichen möge.

* * *

Es konnte meine Absicht nicht sein, hier die theologisch-wissenschaftlichen oder auch nur die allgemein interessierenden Fragen zu beantworten, die sich an die Liturgie der römischen Messe knüpfen. Das ist in anderem Zusammenhang geschehen [1]. Es konnte sich hier nur darum handeln, die grundlegenden Gedanken und die großen Linien des liturgischen Aufbaues klarzulegen und so ein tieferes Verständnis für den erhabensten Gottesdienst zu wecken, den die Menschheit kennt. Möchte das Interesse für Liturgie in unsern Tagen den Wunsch der Kirche verwirklichen helfen, die Gebete, die einst zur allgemeinen Teilnahme der Gläubigen geschaffen worden sind, dem verständnisvollen Gebrauch aller Gläubigen wieder zuzuführen. Sie ermöglichen wie weniges andere die unserer Zeit so notwendige Verinnerlichung und tiefere Erfassung des christlichen Geistes.

[1] Vgl. meine Schrift: „Die Opferanschauungen der römischen Meßliturgie. Liturgie- und dogmengeschichtliche Untersuchung" (Regensburg 1920, Pustet), und: „Opfergedanke und Meßliturgie. Erklärung der kirchlichen Opfergebete" (Regensburg 1921, Pustet).

Joseph Kramp S. J.

Deutsche Siedlungen am Schwarzen Meere.

Im Frühjahr 1918 wurde es auch an der rumänischen Front wieder lebendig. Mehrere Kraftwagenkolonnen erhielten den Auftrag, die Wagen für weite Beförderung eines Sturmbataillons bereitzumachen. In der Operationsabteilung der Donauarmee wurde fieberhaft gearbeitet, die Kartenabteilung verfertigt Neudrucke, leichte Artillerie wird zusammengezogen. Niemand ahnte, wozu alle diese Vorbereitungen. Da ließ mich eines Tages der kommandierende General, dem ich als Korpspfarrer zugeteilt war, rufen. „Es geht tief hinein in die Ukraine, über Odessa hinaus, wir werden die Krim besetzen.“ Mehr bekam ich nicht zu hören. „In der Gegend von Odessa und weiter östlich“, fuhr der General fort, „sind zahlreiche deutsche Kolonien. Betrachten Sie es als Ihre Aufgabe, sich unserer deutschen Landsleute nach Kräften anzunehmen. Sehen Sie die Karte, hier liegt Landau, dort Worms, dort Speier.“ Damals hörte ich zum erstenmal von den blühenden deutschen Kolonien am Schwarzen Meer.

Mitte März, wenige Tage vor der großen Offensive auf Amiens, rücke ich mit der Sanitätskompagnie von Braila durch die rumänischen Linien über Galatz nach Reni vor, dem Sturmbataillon dicht folgend. Die Besetzung der Ukraine war gemäß dem Brest-Litowsker Abkommen als eine friedliche gedacht. Eine militärische Sicherung war indes wegen umherziehender Bolschewikenbanden geboten. In Reni, wenige Kilometer oberhalb der Donaumündung, erreichten wir die erste russisch-bessarabische Station. Bei grellem flackerndem Karbidlicht wurden wir in der Nacht verladen. Gegen Morgengrauen setzte sich der Zug in Bewegung. Die russischen Wagen sind bequem, selbst die dritte Klasse. Die größere Spurweite der russischen Bahn schafft mehr Raum für die Abteile. Für jeden Reisenden ist ein Liegeplatz vorgesehen. Die Möglichkeit hierzu wird auf sehr einfache Weise geschaffen. Am Abend werden die Rückenlehnen aufgeklappt und durch Riegel festgelegt; oben dicht unter der Wagendecke ist ein drittes Brett, in der zweiten und ersten Klasse entsprechend ein Polster; eine ähnliche Vorrichtung ist an beiden Seiten angebracht. Nach wenigen Stunden hält der Zug auf freier Strecke, der russische Zugführer will nicht weiterfahren,

er habe kein Heizmaterial. Man macht ihn darauf aufmerksam, daß noch Kohlen genug im Tender seien; er bleibt bei seiner Weigerung. Da schlägt ein Soldat vor, dem Russen eine Flasche — in Rußland nennt man den Inhalt Wutki — anzubieten. Das hilft. Der Wutki räumt die Feuerungsbedenken aus dem Wege. Wir wußten es wieder, wir sind in Rußland.

In Odessa, das kurz vorher von unsern Truppen besetzt war, wird ausgeladen. Fußmarsch nach Nikolajew, denn die Bahnstrecke ist noch von den Bolschewiken besetzt. Unser erstes Nachtquartier ist ein russisches Dorf. Ich bekomme meine Wohnung bei dem russischen Popen; in schwarzem Talar, mit langem, wallenden Haar und einer Art Birett, doch höher als unsere Priester es tragen, steht er vor mir. Ich suche ihm klarzumachen, daß auch ich ein Geistlicher sei. Er mustert meine Uniform, schüttelt langsam seinen Kopf, aber ein angenehmes Quartier bot er mir, denn gastfrei ist man in Rußland. Früh am Morgen geht es weiter auf der Landstraße, wenn man Feldwege so nennen darf. Feste, eigentliche Straßen gibt es in Rußland nur wenige, fast nur im Aufmarschgebiet gegen Deutschland, im früheren russischen Polen. Langsam zieht die Sanitätskolonne mit ihren schweren Wagen über den weichen Boden. Mit Spannung erwarten wir den Abend, denn unser nächstes Quartier ist ein deutsches Dorf. Richtig, gegen Abend wird ein spitzer Kirchturm sichtbar, das ist keine russische Kirche, die tragen alle die bekannten grünen Kuppeln. Die Fahrer treiben die Pferde zu größerer Eile an. Und nun kommt ein Augenblick, den ich nie vergessen werde. Am Eingang des Dorfes steht der Lehrer mit den Kindern. „Deutschland, Deutschland über alles, über alles in der Welt", klingt es uns von frischen Kinderlippen tief unten am Schwarzen Meer entgegen. Allmählich versammelte sich das ganze Dorf; man hatte durch Vorposten bereits von unserem Kommen gehört. Das ist ein Begrüßen und Händedrücken und Umarmen. Jede Familie nimmt einige Soldaten mit zu sich ins Quartier. Und nun beginnt ein Erzählen und Ausfragen, es wird geschlachtet und geschmort und gebacken; hier in diesen gesegneten Gegenden kennt man noch keine Not. Ich gehe mit dem Pfarrer des ganz katholischen Dorfes zum Pfarrhaus. Wir waren schon durch manche schmutzige, russische Dörfer marschiert, rechts und links kleine niedrige Lehmhütten mit unsaubern Bewohnern; um so mehr fällt der Gegensatz auf, hier herrscht deutsche Sauberkeit und Ordnung, Bauart der Häuser schmuck und nett wie in Süddeutschland, vor jedem Haus ein kleines Gärtchen, die Dorfstraße entlang eine Allee aus Akazienbäumen.

Wir treten ins Pfarrhaus ein, schlicht und einfach, aber ungemein behaglich. Während wir unsere Eindrücke austauschen, mustere ich die Bibliothek ein wenig; so ziemlich alle theologischen Werke, die bis 1914 bei Herder und Pustet erschienen, sind da vertreten. Ich drücke mein Erstaunen aus. Wir betrachten Deutschland immer noch als unser Mutterland, wir waren bis Beginn des Krieges mit den deutschen Verhältnissen genau so vertraut, vielleicht noch besser als mit den russischen, erwiderte mein Konfrater; viele von uns hielten eine deutsche Tageszeitung, die „Kölnische Volkszeitung“ oder die „Germania“, theologische und andere Zeitschriften. Nun setzten wir uns hin und ich lasse mir die Geschichte des deutschen Völkchens erzählen, das in mehr oder minder dichten Siedlungen das Land zwischen der rumänischen Grenze und dem Kaukasus bewohnt.

Unter Katharina II. erhielt Rußland von den Türken das Randgebiet am Nordufer des Schwarzen Meeres. Türkische Mißwirtschaft hatte das so fruchtbare Land vollständig verkommen lassen. Um den Ackerbau wieder zu heben und auf die Vermehrung der dünnen Bevölkerung bedacht, rief Katharina zahlreiche Kolonisten, vor allem aus Süddeutschland, herbei, und bot ihnen günstige Ansiedlungsverhältnisse. Jeder Kolonist erhielt 20 Dessätinen, 1 Dessätine ungefähr gleich 1 ha, 4 Morgen, vorläufig nur pachtweise; das Land sollte aber in den Besitz des Ansiedlers übergehen, wenn er es richtig zu bewirtschaften verstand. Außerdem unterstützte die russische Regierung die Neuangekommenen mit Ackergerät, Fahrzeugen und Pferden.

Viele deutsche Familien, vor allem aus Süddeutschland, aus Württemberg, Bayern und Baden, ließen sich durch die ausgesandten Kommissare anwerben. In gewissen Zeiträumen mußten sich die Auswanderer an bestimmten Orten versammeln, um dann geschlossen nach Rußland überführt zu werden. Die wenigen schriftlichen Aufzeichnungen und die von Mund zu Mund fortgepflanzten Überlieferungen schildern den Transport mit allen seinen Schwierigkeiten und Entbehrungen. Die Besitzer kleiner Anwesen luden ihre wenigen Habseligkeiten auf einen Wagen und fuhren den langen Weg, die übrigen folgten zu Fuß. Harte Mühseligkeiten brachten auch die ersten Jahre in der neuen Heimat mit sich. Feste Unterkunft gab es auf der öden, wüsten Steppe nicht. Zelte und notdürftig zusammengezimmerte Baracken waren die Anfänge der jetzt so blühenden Kolonien. Deutsche Zähigkeit überwand alle Schwierigkeiten. Heute wird die Zahl der in Südrußland und an der Wolga meist in guten Verhältnissen lebenden Deutschen auf ungefähr eine halbe Million geschätzt.

Nicht wenige von ihnen zählten vor dem Kriege zu den Großgrundbesitzern. Güter von 1000 ha waren keine Seltenheit; es gibt ganze Dörfer, von denen jeder Kolonist ein Gut von 250 ha sein eigen nannte; wer nur 25—30 ha besaß, galt als armer Mann und war gleichzeitig Taglöhner. Um den Wert dieser großen Besitzungen richtig zu schätzen, dürfen wir nicht vergessen, daß der Boden, den unsere Landsleute bebauen, im Bereich der wegen ihrer außerordentlichen Fruchtbarkeit so berühmten russischen schwarzen Erde liegt. Gedüngt darf nicht werden, weil der Boden selbst fett genug ist; im Frühjahr oder Herbst streut der Bauer den Weizen in die Erde; wenn der Regen nicht ausbleibt, gibt es hundertfältige Ernte. Unsere deutschen sogenannten Börden können keinen Vergleich aushalten mit diesem gesegneten Boden. Groß war auch der Viehreichtum. Viele Bauern arbeiteten mit hundert und mehr Pferden. Zahlreiche Rinderherden wurden täglich auf die Dorfweide getrieben. Wie heute die Verhältnisse liegen, ist natürlich schwer zu sagen.

Interessant ist die Art der Ansiedlung. Gleich von vornherein schieden sich Katholiken und Protestanten, so daß in der einen Kolonie nur Katholiken, in der andern nur Protestanten wohnen. Das gegenseitige Verhältnis ist ausgezeichnet. Kirchlich unterstehen die Katholiken, ein Drittel der Ansiedler ist etwa evangelisch, dem Bischof von Tiraspol, der seine Residenz in Saratow an der Wolga hat. Dort befindet sich auch das bischöfliche Seminar und ein deutsches Gymnasium. Jedes Dorf hat seinen eigenen Geistlichen, der von der Gemeinde ohne jeden Staatszuschuß unterhalten wird. Die ganze heutige Geistlichkeit ist aus den Söhnen der Kolonisten hervorgegangen.

Für russische Verhältnisse glänzend ist auch das Schulwesen. Rußland kannte keinen Schulzwang, überhaupt kein geordnetes Schulwesen. Russisches Analphabetentum ist sprichwörtlich. Um so mehr ist anzuerkennen, daß in den deutschen Kolonien die Gemeinden selbst Volksschulen errichteten, die von den Kindern regelmäßig besucht werden. In letzter Zeit hat man sogar eigene Gymnasien gegründet, die wegen ihrer vorzüglichen Leistungen von der russischen Regierung das Öffentlichkeitsrecht erhielten. Kein Wunder, daß der Russe die Überlegenheit der fremden Ansiedler fühlt. Ich kam einmal zur Bestellzeit durch ein russisches Dorf und fragte einen Bauern, warum er noch nicht gesät habe. Der Deutsche drüben hat auch noch nicht angefangen und der weiß, wann es Zeit ist.

Das ist in großen Zügen die Geschichte unserer deutschen Landsleute an den fruchtbaren Gestaden des Schwarzen Meeres, wie sie mir der

Pfarrer der Kolonie erzählte. Für den folgenden Morgen, einen Sonntag, lud er mich ein, den Gottesdienst zu halten. Nach all dem, was ich gehört, war ich nicht mehr erstaunt über die geräumige, prächtige Kirche. Aus vollem Herzen konnte ich den Kolonisten zu dem treuen Festhalten an Religion und ererbter Vätersitte und Sprache gratulieren.

Im Laufe des Morgens rückten wir weiter nach Nikolajew, dem ehemaligen Kriegshafen der russischen Schwarzen Meer-Flotte. Fast ein Jahr hindurch durfte ich von dort aus neben der Militärseelsorge für die vielen deutschen Dörfer zwischen Nikolajew und Odessa sorgen. Rührend war die Anhänglichkeit der Kolonisten und ihre Sorge für unsere Soldaten. Wagen voll Schinken und Speck und Würste stellten sie mir für das Lazarett und die Garnison zur Verfügung.

Als Gegenleistung erbaten sich unsere Landsleute nur immer eines: der deutsche General muß einmal unsere Dörfer besuchen und sehen, wie treu wir unserem Vaterlande geblieben sind. Ich trug die Bitte dem Gouverneur der Festung, General v. G., vor, der natürlich sofort zusagte. Die Fahrt gehört zu meinen schönsten Kriegserinnerungen. Sobald wir uns einer Kolonie näherten, mußten wir aus dem Auto aussteigen; ein Sechserzug brachte uns im Galopp ins Dorf. Voran etwa 60 berittene Bauernburschen. Vor der Kirche oder dem Schulhaus hatte sich das ganze Dorf versammelt; der Pfarrer hält eine begeisterte Ansprache, überall der Ausdruck größter Freude. „Wir wußten es“, ruft ein Bauer, „Deutschland würde uns nicht im Stiche lassen und uns nicht der Plünderung durch die Bolschewisten preisgeben.“ Dann wurden einzelne Gehöfte besichtigt, immer einstimmiges Urteil: genau wie bei uns zu Hause; wenn man es nicht wüßte, sollte man meinen, man sei daheim in Deutschland.

Große Pläne waren bereits erwogen, um unsere braven Landsleute wieder mehr mit Deutschland in Verbindung zu bringen; vorläufig hat der Krieg alle Hoffnungen zerschlagen. Aber eines ist sicher, wenn einmal wieder geordnete Verhältnisse in Rußland herrschen werden — vorläufig ist an eine Auswanderung dorthin nicht zu denken —, dann wird Südrußland manchen Deutschen, der gezwungen ist, sein Vaterland zu verlassen, ein neues, schönes Heim in deutscher Umgebung bieten können.

Paul Klein S. J.

Besprechungen.

Aszese.

An den Quellen der Andacht oder Wie bringe ich eine gute Betrachtung fertig? Von P. **Petrus Wachter** O. S. B. 12° (VIII u. 236 S.) Regensburg 1921, Manz. *M* 9.—; geb. *M* 12.—

Die Betrachtungsmethode, die man gewöhnlich die ignatianische nennt, obwohl Grundzüge davon schon vor dem hl. Ignatius gelehrt worden sind und sie auch nicht die einzige ist, die Ignatius gelehrt hat, fußt auf der natürlichen Aufeinanderfolge unserer innern Tätigkeiten. Die Willensarbeit in Affekt und Entschluß ist durchaus ihr Ziel, aber da Wille aus Erkenntnis hervorgeht, überlegt man nach der Normal- oder Grundmethode, wie man sie nennen könnte, zuerst, dann will man.

Allerdings erledigt sich die Erkenntnisarbeit oft ganz rasch, vielleicht an der Hand weniger klarer und bestimmter Fragen. Manchmal empfiehlt sich sogar, unverweilt mit der Willensarbeit zu beginnen. Vielleicht hat man den Stoff nach der Erkenntnisseite schon völlig inne. Vielleicht weiß man immerhin so viel, um Affekte erwecken zu können, aber fühlt sich nicht in der Lage, fruchtreich nachzudenken, oder hofft durch die Affekte die Erkenntniskraft erst recht anzuregen. Die Erkenntnisleistung tritt somit ganz zurück oder wird wenigstens in Anmutungen eingebettet.

Einen klugen Griff aber, um, wo nicht durch die Affekte selbst, doch durch sofortigen Hinblick auf bestimmte Affekte die Erkenntnisarbeit in Gang zu bringen, lehrt das hier angezeigte Büchlein. Es nimmt vier große Affekte vor: Anbetung, Dank, Sühne, Bitte, und fragt sogleich, wie der gegenwärtige Stoff sie beschäftigen könne. Es schaltet also keineswegs die Erkenntnis aus, sondern stellt sie nur von vornherein in den Dienst eines bestimmten affektiven Zieles, während die Grundmethode dieses Ziel nur im allgemeinen hat und die nähere Bestimmung erst aus der Überlegung herauswachsen läßt. Darum die Fragen z. B. bei der Anbetung: „Welche göttliche Vollkommenheiten offenbaren sich hier? Welche Tugenden Jesu finde ich heraus? Was kann ich tun, um Gott meine Anerkennung und Huldigung zu bezeigen? Wie zeigen die Engel und Heiligen ihre Huldigung wegen dieser Eigenschaften? Was opfere ich dem Herrn auf, um ihn besonders anzubeten?" (S. 10.) Das, was man sonst angewandte Betrachtung nennt und kraft naturgemäßen psychologischen Flusses in die Willensleistung des guten Vorsatzes überleitet, bringt P. Wachter bei den verschiedenen Affekten, insbesondere aber bei der Sühne an, deren erste sechs Fragen darum lauten: „Welche Forderungen sind in dem Geheimnis für mich enthalten? Wie habe ich sie bisher erfüllt? Warum habe ich diese Fehler gemacht? Wie ist das alles zu beurteilen?

Worauf muß ich besonders achten, daß es besser wird? Was treibt mich dazu an?" Man würde also den Verfasser nicht richtig verstehen, wenn man seinen Vorschlag schlechthin als Affektgebet kennzeichnen wollte.

Es ist nun gewiß nicht notwendig, sich immer auf diese vier Affekte zu beschränken. Denn es gibt noch andere große und wichtige Affekte, die nicht minder Berücksichtigung verdienen und doch sich von selbst aus dem Stoff ergeben. So Glauben, Freude, Vertrauen, Furcht. P. Wachter zieht auch solche in sein Schema hinein, z. B. heißt es bei der Anbetung: „Was fordert mich zu besonderer Liebe Gottes auf?" Auch Bereitwilligkeit zum Dienste Gottes, Gottesfurcht und Eifer für Gottes Ehre werden bei der Anbetung genannt (S. 15 f.). Die vier Affekte bekommen dadurch beim Verfasser eine etwas erweiterte Bedeutung, ähnlich wie bei der Betrachtungsmethode von St. Sulpice die drei ständigen Punkte „Anbetung, Mitteilung, Mitwirkung" ihren erweiterten technischen Sinn haben.

Anderseits braucht man auch nicht alle diese vier Affekte durchsetzen zu wollen. Warum soll es nicht gut und möglich sein, über eine Tugend oder ein Laster rein in sich zu betrachten, ohne anderes heranzuziehen, ohne etwa bei der Methode von St. Sulpice stets von der „Anbetung" Gottes auszugehen? Wie das Studium der beigegebenen 36 Betrachtungsmuster erweist, ist es durchaus nicht immer leicht, auf die Fragen des Schemas eine genau passende und ganz ungezwungen sich ergebende Antwort zu finden. Man muß manchmal einen Umweg machen oder mit einem Bescheid vorlieb nehmen, der auf eine nur ähnliche Frage antwortet. Schlichten Leuten ist das freilich gleichgültig und der Liebe zu Gott auch; aber kritische Geister brauchen gewiß nicht auf einen innern Gang zu verzichten, der ihnen besser zusagt. Freiheit für alle!

Das Wichtigste dafür, daß die Betrachtung gelinge, ist immer ein frischer Kopf und ein eifervolles Herz, also ein gewisses Talent, das natürlich nicht ein wissenschaftliches zu sein braucht, dabei auch Kraft und Aufgelegtheit, und die Liebe zur Sache. Diese Vorbedingung wird von allen Methoden vorausgesetzt; weder die grundlegende noch die abgeleiteten Methoden können etwas leisten ohne sie. Aber die geschickten Griffe der abgeleiteten Methoden können helfen, einige Schwierigkeiten zu überwinden oder auch, wo keine eigentlichen Schwierigkeiten vorliegen, in irgendeiner Beziehung besser zu Erfolg zu kommen. Als ein solcher Griff ist der Vorschlag P. Wachters zu begrüßen. Er gibt dem Betrachtenden sofort ein greifbares Ziel und schaltet dadurch einen Grund der Teilnahmslosigkeit und Zerstreuung aus. Er hat auch den Vorzug, daß er die Affekte in den Vordergrund stellt und dadurch dem Vernachlässigen dieses wichtigen Stückes der Betrachtung vorbeugt. Es wird durch die Empfehlung von Kunstgriffen, auf die übrigens jeder Betrachtende durch eigene Erfahrung kommt, keineswegs geleugnet, daß das dem Menschen an und für sich Entsprechende die Grundmethode ist. Im wesentlichen bleibt diese auch bei allen abgeleiteten Methoden und liegt allen zugrunde; nur werden die Betätigungen verschieden gruppiert und verschieden stark betont, und darin kommen sie den individuellen Bedürfnissen entgegen.

Otto Zimmermann S. J.

Moral.

Lebensbeherrschung und Lebensdienst. Ein Buch von der sittlichen Reife der Einzelpersönlichkeit und des Volkes. Von Dr. J. Klug. I. Band: Der Mensch und die Ideale. (XVIII u. 436 S.) Paderborn 1918. II. Band: Das Leben. (X u. 488 S.) Paderborn 1920. III. Band: Die Güter des Lebens. (XIII u. 530 S.) Paderborn 1920. Verlag von Ferd. Schöningh. *M* 54.—

In den drei umfang- und inhaltsreichen Bänden: Lebensbeherrschung und Lebensdienst, hat Klug wohl die bisher vollständigste Synthese seines Wesens und Könnens geboten. Dieses Buch enthält wie in einer Summa alle Teilerkenntnisse, die in seinen früheren Schriften niedergelegt sind, in neuem, umfassenden Zusammenhang und in neuer Beleuchtung; es läßt einen Gesamteindruck seines eigenen inneren Reichtums wie auch seiner Schranken und Begrenzungen gewinnen; es liefert sodann eine Spiegelung all der Wirklichkeiten, die von außen, aus Welt und Kirche, aus Volk und Literatur, aus Wissenschaft und Religion auf den Verfasser gewirkt haben. Darum ist sein Buch nicht nur ein Buch über das Leben, seine Forderungen, seine Werte und Abgründe geworden, sondern auch selbst eine Offenbarung des Lebens, ein wirklich lebendiges Buch, von Gegenwartsleben erfüllt.

Auf den ersten Blick könnte man denken, Klug habe eine natürlich begründete Ethik, eine Moralphilosophie bieten wollen; aber sein Werk ist auch eine ziemlich vollständige Moraltheologie. Die Gedanken, Normen und Mittel der christlichen Offenbarung haben den Verfasser Schritt für Schritt geleitet. Diese Moralphilosophie und Moraltheologie ist freilich nicht in allgemeinen, abstrakt-hypothetischen Lehrsätzen vorgetragen, sondern in steter Berücksichtigung der heutigen Wirklichkeit, und in einer so herzhaft zugreifenden Anwendung auf diese gegenwärtige, diese deutsche Wirklichkeit, daß es anscheinend keine brennende Frage in unserem jetzigen Deutschland gibt, die nicht irgendwie berührt wäre: selbst Journalistenfragen wie die Schuld am Kriege und die Ursachen des Zusammenbruches von 1918 sind erörtert.

In dieser herzhaften und kühnen Anwendung auf die nächste Wirklichkeit liegt freilich auch das Persönliche, Subjektive und Problematische des Buches. Klug scheut sich nicht, bis ins Einzelne gehende positive Vorschläge zu machen, die oft tief in die heimtückischen Fangnetze und Fußangeln der wirtschaftlichen Fragen hineinführen. Selbstverständlich setzt er sich damit auch der Kritik abweichender Meinungen aus, die dann wohl nicht immer haltmacht vor den grundsätzlichen, überpersönlichen und überzeitlichen, ja göttlich verbürgten Aussagen und Forderungen des Buches. Es ist aber doch ein wirkliches Verdienst, auch diese Gefahr nicht zu scheuen; denn was helfen uns unsere ewigen Grundsätze, wenn wir nicht wagen, mit ihnen unsere alltäglichen, aber leider sehr realen Bedürfnisse und Verlegenheiten anzugreifen?

Der I. Band trägt den Titel: Der Mensch und die Ideale. Er bringt die weittragenden Erkenntnisse über den Sinn und Wert des Menschenlebens. Im ersten Kapitel werden die möglichen Lebensauffassungen beschrieben

und geprüft: „Lebensziele". Das Wesen des sittlichen Strebens wird in einer Angleichung des Menschen an die Vollkommenheit Gottes gefunden. Das zweite Kapitel bringt eine reiche Bildergalerie von Menschentypen nach Geschlecht, Alter, Temperament, Stand, Beruf und Bildung: „Ecce homines"! Es steckt eine erstaunliche Welt- und Lebenskenntnis in diesen Zeichnungen; ein wirklich liebevolles Verstehen und Verstehenwollen von Menschenleid und Menschentorheit — man lese nur einmal die Schilderungen der Proletarier- oder der Bauernseele! — seine Antithesen, die zuweilen freilich allzu rund und glatt sind, eine köstliche, niemals verletzende Satire, all das macht die Lesung dieses Kapitels genußreich. Das dritte Kapitel löst Willensfragen unter dem Titel: „Der sittliche Imperativ". Es sind die Fragen nach sittlicher Freiheit, Pflicht und Reife. Vielleicht ist hier das Verhältnis des egoistischen und des sozialen Imperativs nicht in seiner ganzen tragischen und letztlich wohl unlösbaren Problematik zum Ausdruck gekommen. Das vierte und fünfte Kapitel handeln von dem sittlichen Optativ und von dem sittlichen Ideal, von seiner Sanktion und von seiner Verwirklichung in Jesus und seinem Reiche.

Der II. Band mit dem Titel: „Das Leben", spricht zunächst von dem Herrn des Lebens (vom Gottesdienst im engeren Sinn), sodann von der Wertung des Lebens, von der egoistischen und altruistischen, der ästhetischen und asketischen, der heroischen und tragischen. Die schwierigen Fragen nach dem Recht der Sinnlichkeit, nach dem Sinn des Leides und dem Rätsel des Todes werden da maßvoll und ergreifend zugleich behandelt. Sodann führt der Band an „die Quellen des Lebens": die Sexualethik! Die ganz große und verzweifelte Schwierigkeit dieser Probleme schimmert deutlich überall durch, obwohl der Verfasser eine allseitig ausgebaute und gut begründete Theorie vorzulegen vermag. Seine Auffassung von jener Frage, die St. Paulus im Anfang des siebten Kapitels seines ersten Korintherbriefes behandelt hat, wird vielleicht hier und dort Widerspruch finden. Aber alle Kritiker sollten wenigstens zu der Erkenntnis zu kommen suchen, daß hier noch ungelöste Aufgaben der Moraltheologie vorliegen. Auf S. 314 ist der Unterschied in der Beurteilung der ehelichen und der unehelichen Mutter wohl nicht tief und allseitig genug erfaßt: poetische Bilder genügen da nicht. Das letzte Kapitel dieses Bandes baut als „Grundpfeiler des Lebens" die Gemeinschaftsformen auf, angefangen von der Keimzelle aller Gemeinschaft, der Mutter, und der in Mütterlichkeit wurzelnden Familie bis hinauf zu den umfassenden Gemeinschaften der Menschheit und des Gottesreiches.

Der III. Band: Die Güter des Lebens, beansprucht in der von sozialen und wirtschaftlichen Kämpfen erfüllten Gegenwart wohl das meiste praktische Interesse, wenigstens der erste, weit überwiegende Teil über „die materiellen Lebensgüter". Er enthält die Ethik und das Pathos der modernen Arbeit, und rollt alle die schier hoffnungslosen Fragen auf, die sich erheben, wenn wir von Frauen- und Kinderarbeit, von Eigentum und Unternehmertum, von Kapitalismus und Bolschewismus anfangen zu reden. Das eingehende Studium dieses Teiles wäre besonders unserer Arbeiterwelt, sowie ihren Führern und Beratern zu empfehlen: Vereinspräsides, Arbeitersekretäre und Versammlungsredner finden hier reichen und wertvollen Stoff.

Die Sprache und Stilkunst Klugs ist allgemein bekannt und bedarf keines weiteren Lobes. Auch in diesem Buche finden sich Stellen von dichterischer Schönheit, von prophetischer Kraft und von lyrischer Zartheit, die jeden empfänglichen Leser entzücken müssen. Vielleicht wird aber mancher den Stil des Buches, gerade um seines furchtbar ernsten und nüchternen Gegenstandes willen, als zu geschmückt, zu rednerisch, zu wortreich, an einigen wenigen Stellen auch als zu bombastisch empfinden: es läßt sich darüber streiten. Mit mehr Recht könnte man die häufigen Wiederholungen in der Behandlung einzelner Fragen als unangenehm und störend bezeichnen; aber sie lassen sich in einem Buche, das so viele Durchblicke und Ausblicke eröffnen will, wohl nicht ganz vermeiden.

Die Literaturangaben, die jedem Bande vorausgeschickt sind, und die Werke anführen, die dem „Weiterstudium und der Vertiefung" dienen können, werden den Lesern durchweg sehr willkommen sein.

Das Gesamtwerk ist „dem deutschen Volk und seinen geistlichen und weltlichen Führern gewidmet". Ja, gewidmet! Aber noch viel mehr! Es sei dem deutschen Volk und seinen geistlichen und weltlichen Führern auch warm empfohlen!

Peter Lippert S. J.

Jugendführung.

Handbuch der Jugendkunde und Jugenderziehung. Von Dr. Jakob Hoffmann. gr. 8° (XX u. 410 S.) Freiburg i. Br. 1919, Herder & Co. Geb. *M* 23.— und Zuschläge.

Das Buch ist eine völlige Neubearbeitung und starke Erweiterung der in drei Auflagen erschienenen „Erziehung der Jugend in den Entwicklungsjahren" desselben bekannten Verfassers und gliedert sich in vier Hauptabschnitte: Die Sphäre des leiblichen Lebens, Das rationale Leben und seine Vorbedingungen, Die emotionale Lebenssphäre und schließlich Das religiöse Leben. Es folgen dann noch die Abschnitte: Besondere Formen der Jugenderziehung, Lektüre und Besuch szenischer Darstellungen, Störungen und Krisen in der Entwicklungs-Heilpädagogik. Hoffmann nennt sein Werk ein Handbuch, und als solches verdient es auch warme Empfehlung. Gediegene Durcharbeitung, möglichst vollständige Erfassung des weitverzweigten einschlägigen Schrifttums, ruhige, sachliche Darstellung und Beurteilung, klarer Aufbau verbinden sich mit den äußeren Vorzügen, die ein Handbuch aufzuweisen hat, wie sorgfältig gearbeitetes Sach- und Personenverzeichnis, eingehende Literaturangaben. Reichlich beigebrachtes Tatsachenmaterial aus eigener und fremder Erfahrung geben dem Buch einen eigenen Wert und regen auch zu selbständigem Urteil an.

Jünglingsseelsorge. Ziel und Aufgaben einer planmäßigen Seelsorge für die herangewachsene männliche Jugend. In Verbindung mit O. Barth, H. Chardon, J. Könn, J. Mausbach, L. Nieder, A. Rademacher, M. Rings, H. Schilgen, A. Schmitz, J. Stoffels und M. Vogelbacher herausgegeben

von Karl Mosterts. gr. 8° (LII u. 220 S.) Freiburg i. Br. 1920, Herder & Co. M 15.—; geb. M 18.50 und Zuschläge.

In einer Zeit, die so sehr sich nach Vertiefung sehnt, so wenig dies auch oft nach außen hervortritt, ist uns jedes Hilfsmittel willkommen, um Führer zu diesem Weg nach innen, zur Seelsorge bilden zu können. Eine auffallende Lücke in der Reihe der Anleitungen hierzu findet sich bei der heranwachsenden männlichen Jugend. Deshalb durfte das Buch von Mosterts von vornherein auf gute Aufnahme hoffen. Freilich es ist noch nichts Abgeschlossenes, sondern trägt den Charakter einer Bausteinsammlung. Dies entspricht seinem Ursprung aus den verarbeiteten Vorträgen auf einem Kursus für Jünglingsseelsorge, der im Januar 1917 vom Verband der katholischen Jünglingsvereinigungen Deutschlands in Düsseldorf veranstaltet wurde. Bei der Durchsicht der Mitarbeiter muß es auffallen, daß nur der kleinere Teil derselben aus eigener Tätigkeit unter der Arbeiterjugend spricht. Trotz der mannigfachen Übereinstimmungen in der Behandlung der studierenden und erwerbstätigen Jugend bleibt dies doch zu bedauern und ist zugleich ein deutlicher Hinweis auf die so beklagenswerte Minderbeachtung des Wertes einer vertieften und auf ihre besondern Ziele eingestellten Seelsorge für die arbeitende Jugend. Dort der ganze große Stab der hauptamtlichen Religionslehrer und Jugendführer, hier der abgehetzte Jugendpräses, der neben seiner andern Arbeit kaum Zeit findet, sich über seine Arbeit unter der Jugend systematisch Rechenschaft zu geben, geschweige denn andern davon mitzuteilen. Um so mehr ist es zu begrüßen, daß Generalpräses Mosterts diese Vorträge weiteren Kreisen zugänglich gemacht hat. Sie bieten allen Jugendseelsorgern und Jugendführern reiche Gelegenheit zur Selbstprüfung und Anregung zu weiterer Arbeit. Der praktische Wert auch dieses Buches wird durch reiche Literaturnachweise erhöht.

Die religiöse Fortbildung der Jugendlichen. Von Dr. theol. Heinrich Stieglitz. 8° (XVI u. 155 S.) Kempten-München 1920, Kösel. M 6.—; geb. M 7.20

Das letzte Werk des bekannten Münchener Katecheten bringt wertvolle Anregungen zum Ausbau des Religionsunterrichtes an den Fortbildungsschulen. Berücksichtigt Mosterts Jünglingsseelsorge vor allem die Jugend, die sich aus freiem eigenem Entschluß der kirchlichen Vereinigung anschließt, so gelten Stieglitz' Ausführungen der Gesamtheit, wie sie der pflichtgemäße Religionsunterricht bzw. die Christenlehre zusammenführt. Er sucht den Unterricht dieser Stufe über jenen der Volksschule möglichst hinauszuheben und das Ziel, Christus in den Jugendlichen zu gestalten, möglichst nahe zu erreichen. Ein voller durchgeführter Lehrplanentwurf und einige ausgeführte Lehrproben zeigen die Richtung, die er gehen möchte. Auch hier liegt ein anregender Beitrag vor zu einem Problem, das noch der vollen Lösung harrt, aber täglich dringlicher sich meldet.

Constantin Noppel S. J.

Deutsche Literatur.

1. Rahels Liebe. Preisgekrönte Novelle von Isabella Kaiser. kl. 8° (154 S.) Köln 1920, J. P. Bachem. *M* 12.—; geb. *M* 15.—
2. Befreiung. Roman aus dem modernen Albanien. Von Marie Amalie Freiin von Godin. kl. 8° (544 S.) Regensburg [o. J.], Josef Habbel. *M* 16.—; geb. *M* 22.—
3. Heinerle mit dem Korb und andere Erzählungen. Von August Ganther. 8° (VIII u. 212 S.) Freiburg i. B. 1920, Herder. *M* 10.80; geb. *M* 15.40 und Zuschläge.
4. Das Heimweh. Eine Erzählung vom Reimmichel (Sebastian Rieger). kl. 8° (257 S.) Innsbruck [o. J.], Tyrolia. Geb. *M* 9.—

1. Eine Novelle mit einem Vorwort. Aber dieses Vorwort sollte man doch lesen; denn der eigentümliche Reiz des Buches ist gerade dadurch bedingt. Isabella Kaiser erzählt darin, daß sie auf Wunsch ihrer deutschen Lesergemeinde ihr Erstlingswerk aus dem Französischen übertragen habe. Sie bezeichnet die Novelle als Selbstbekenntnis, ja sie erkennt in ihr das Leitmotiv ihres Lebens: aus dem Leid einer unerwiderten Liebesneigung wuchs der Entschluß, ihr Leben der Kunst zu weihen, und zwar der Kunst, die leidenden Menschen Trost bringen soll. — Diesem Stück Selbstbiographie aus den Mädchentagen nahm die Bearbeitung nichts von der ersten Unmittelbarkeit, auch Überschwenglichkeit, nur schlägt das Vorwort einen tieferen Ton an: der Wahn von der Einzigartigkeit und Ewigkeit der ersten Liebe ist zerronnen. Zugleich läßt es sich auch verstehen, warum die Sprache oft fremdartig, bisweilen unsicher ist.

Beim ersten Begegnen mit Erich Darland sieht die poetisch angelegte Rahel in ihm ein Ideal von Schönheit und Güte. Sie schenkt ihm ihr Herz mit einer Hingabe, die an religiöses Opfern grenzt, die ewig sein soll. Erich, der mit ihrer Liebe getändelt, zieht sich bald zurück und vermählt sich mit einer andern. Treu ihrem Glauben von der Einmaligkeit und Ewigkeit der ersten Liebe, schlägt Rahel die Werbung des Doktors Ferdys ab, von dessen überlegenem Geiste und starker Güte sie sich angezogen fühlt. Da sie ihr Leben nicht dem Dienste des geliebten Mannes weihen kann, stellt sie es in den Dienst der Menschheit, sie wird Krankenschwester.

Aber noch am Abend vor der Reise ins Noviziat klingt unter ihrer Hand die Lieblingsmelodie vom Flügel, worin ihre Sehnsucht nach Erich sich aussingt. — Wird ihre eigene Befürchtung nicht in Erfüllung gehen, wird sie nicht mit glühenden Augen und sehnend geöffneten Lippen aus ihrer Zelle in die Freiheit schauen? Mit dieser Frage mag man das Buch sinken lassen. Da wächst die dunkle Eingangsmelodie an und löst die Dissonanz: auch der Wahn von der Ewigkeit der ersten Liebe vergeht und zerrinnt. Doch ist die Lösung nicht bis zum vollkommenen Ende geführt; immer noch klingt die „ganze Lebenssymphonie" in der „Molltonart entsagender Liebe". Das Gralmotiv von der Braut Christi ist in Rahels Seele noch nicht ertönt, sonst wäre das irdisch-weiche Moll in eine

sakrale, herb-frohe Tonart übergegangen.... Hat vielleicht „die souveräne Kunst zum Heil der leidenden Menschheit“, die bei der Dichterin an Stelle des Klosterberufes getreten ist, ihr Herz, das nach Hingabe an ein persönliches Ideal von Schönheit und Güte drängt, nicht ganz ausfüllen können?

2. Der Roman der Freiin von Godin spielt im Jahre 1909 auf 1910. Albanien hatte von der jungtürkischen Regierung größere Bewegungsfreiheit erwartet; statt dessen verfolgt diese eine zentralisierende Politik und sucht die albanisch-nationale Kultur zu unterbinden. Das in viele Parteien zerspaltete albanische Volk rüstet sich zum Kampf gegen die türkische Knechtschaft. Verkörpert ist dies Ringen nach Befreiung von der politischen und zumal von der kulturellen Herrschaft des Türkentums in Server Bey Virion, einem mohammedanischen Albanesen. In seinem Charakter ist Stolz mit der Erkenntnis der eigenen Unsicherheit vereint, Wildheit mit krankhafter Feinfühligkeit; hinter seiner müden Gelassenheit glimmt Leidenschaft und birgt sich zähe Kraft. Fünfzehnjährig, bevor Herz und Blut gesprochen hatte, ist er mit der siebenjährigen Suad „vermählt“ worden, ohne sie auch nur zu sehen. In Contessina Nanina tritt ihm abendländische Bildung und seelenvolle Güte entgegen, und jetzt spricht Herz und Blut. Aber treu seinem Worte nimmt Server Suad zu sich und findet in ihr ein Wesen ohne Seele und Bildung. eine echte türkische Haremsdame. Nanina ihrerseits will Server nicht dazu bestimmen, Suad zu entlassen, weil sie ihn nicht zu einer Pflichtverletzung treiben, ihn auch nicht seines Vaterlandes berauben will. Die Liebe soll also platonische Freundschaft bleiben. Wie nun beide nach Kämpfen diesen Gedanken zum wirklichen Entschluß machen, ist das Thema des Romans. Monatelang ist Nanina im Hause Servers zu Besuch. Suad gegenüber, die Server ein Söhnchen geschenkt hat, ist sie bald Mitleid, bald Eifersucht. Als der kleine Ferid, der Server unlöslich an Suad kettet, schwer erkrankt, müssen beide mit dem Wunsche kämpfen, es möchte sterben, damit ihnen ein Weg zur Freiheit offenstehe. Beide siegen in diesem Konflikt und bescheiden sich mit ihrer Herzensneigung. Für Server besteht die Befreiung in Naninas schwesterlicher Liebe, die ihn mit Ergebung gegen sein Schicksal erfüllt und ihm die Spannkraft gibt, an der Befreiung Albaniens mitzuarbeiten.

Höchst befremdend ist, daß Pater Luigi, zu dem Nanina in ihrer Herzensnot kommt, sie in dieser platonischen Liebe bestärkt. Freilich besitzt Server einen Edelsinn und eine Selbstbeherrschung, die heroisch sind. Aber daß diese Liebe trotz des Übermaßes der Empfindung und leidenschaftlicher Zärtlichkeit rein bleibt, ist psychologisch nicht wahrscheinlich zu machen und muß als Rechtfertigung platonischer Herzensliebschaften schädigend wirken. Dies ist um so mehr zu beklagen, als der Roman mit Geschick das Leben der einzelnen in große soziale und politische Zusammenhänge einfügt und in einem wohltuend anspruchslosen Erzählerton vorgetragen ist.

3. Der Volksschriftsteller darf in der Charakteristik kräftige, ungemischte Farben und in den Begebenheiten das gelind Märchenhafte verwenden. Von diesem Recht macht August Ganther wohl reichlich Gebrauch. Trotzdem wird auch der

literarisch Verwöhnte seine Schwarzwaldgeschichten mit Genuß lesen. Der eigentümliche Reiz der Landschaft und liebevolle Vertiefung in alles Menschliche sind in eine Sprache gefaßt, die einen wie Tannenduft anweht. Nur selten strömt eine theatralische Wendung, ein zu kunstvoller Ausdruck Stadtparfüm aus.

4. „Nirgends ist's doch so schön wie in der Heimat" ist wie ein Kehrreim bei Ganther. Heimatliebe ist auch Thema in Sebastian Riegers „Heimwehe": die Liebe zu Tirol mit seinen schneeigen Bergen, grünen Almen und schwarzen Wäldern. Um diese Liebe ins Lyrische zu steigern, stattet der Dichter den Stöckl-Marten, der seine Lebensgeschichte erzählt, mit musikalischer Begabung aus; um die Liebe zur Heimat als Landschaft zu isolieren, läßt er Marten ein uneheliches Kind sein, das lange nirgends Liebe findet. Da er schließlich das Herz Nanneles gewonnen, geht sie auf die falsche Nachricht von seinem Tode ins Kloster und stirbt früh. Jahrelang lebt Marten als Soldat und Kriegsgefangener in der Fremde; Italien, Frankreich, das Weltmeer, Brasilien spiegelt sich in seiner Seele, die von Heimfieber zittert und glüht. Wie der „fadendünne, seidenweiche Ton" seiner Geige klingt Heimfreude und Heimweh durch seine leis dialekthafte Erzählung. Dasselbe Gefühl ist in Martens Kameraden, dem Böhmer-Wenzel, ins Humoristische transponiert, wozu besonders dessen drolliges Böhmisch-Deutsch beiträgt. Überall fühlt man einen Unterstrom kerniger Religiosität, Furcht Gottes und Andacht zu Unserer Lieben Frau, so daß der Schluß, wo das irdische Heimweh in Sehnsucht nach der ewigen Heimat übergeht, nicht moralisierend wirkt. — Wer scharfer Würzen überdrüssig ist, wird diese Erzählung voller Schlichtheit und Schönheit mit wohligem Behagen genießen.

Sigmund Stang S. J.

Umschau.

Menschheitsvermehrung.

Vor bald 100 Jahren (1828) wanderte unter den ältesten deutschen Siedlern Südbrasiliens vom Hunsrück auch ein ehrsamer Schuhmacher aus namens Peter Schneider. Wer diesem damals vorausgesagt, es werde sich an ihm Abrahams Segen erneuern und seine Nachkommenschaft nach kaum einem Jahrhundert eine ganze Stadt, größer als die Hunsrücker „Hauptstadt" Birkenfeld, bevölkern können, hätte gewiß nur ein ungläubiges Lächeln geerntet. Und doch ist es Wahrheit geworden, indem bis 1920 aus dem schlichten rheinischen Stamm schon 2718 Sprößlinge hervorgingen, wovon rund 2400 leben! Es ist dies wohl der erste über ein ganzes Jahrhundert genau durchforschte Fall einer solch einzigartigen Familienvermehrung, und die bevölkerungspolitisch wie auch anthropologisch bedeutsamen Angaben darüber stützen sich auf die ausführliche Übersicht im „Familienfreund" für 1921 (Porto Alegre), der vom „Volksverein für die deutschen Katholiken in Rio Grande do Sul" herausgegeben wurde. Der verdiente Verfasser hat sich, wie er selber sagt, „der nicht geringen Mühe unterzogen, auf seinen Kreuz- und Querritten alle Nachkommen, die lebenden wie die verstorbenen, von Peter Schneider aufzuspüren, was ihm auch ziemlich gelungen ist".

Peter Schneider war ein Weihnachtskind des Jahres 1786. Als wandernder Schustergeselle wurde er von napoleonischen Werbern aufgegriffen und in die kaiserliche Garde gesteckt. Dem schlauen Rheinländer gelang es jedoch, unter einem Fuder Heu verborgen, glücklich zu entkommen, gerade noch rechtzeitig vor dem Feldzug nach Rußland, wo er sonst wohl sein vorzeitiges Grab gefunden hätte. 1817 heiratete er die um ein Jahrzehnt jüngere Margarete Strom, und als die Eltern elf Jahre später sich im fernen Rio Grande do Sul bei São Leopoldo eine neue Heimat suchten, waren sie von sechs Kindern begleitet, wovon eines auf der Reise starb. Dafür wurden ihnen drüben acht weitere geschenkt, und sie sahen die Ihrigen noch bis ins zweite, ja dritte Glied, bis sie 76jährig, der Vater 1862 und die Mutter 1873, starben.

Die erste Generation zählte also 14 Kinder (8 männliche und 6 weibliche), von denen der jüngste, Wendelin, im Alter von fast 80 Jahren noch lebt

Elf der Geschwister gaben (seit ungefähr 1845) einer zweiten Generation von 114 Köpfen das Dasein (etwa 66 männliche und 48 weibliche), was im Durchschnitt gut 10 Kinder auf eine Familie ergibt, bei tatsächlich je 8—16. Genau 100, also nahezu 90%, dieser Enkel des Stammvaters sind noch am Leben, größtenteils in ansehnlichem Alter. Fast alle 114, nämlich 105, begründeten wieder neue Familien, deren es bei drei Verwandtenehen im ganzen 102 sind.

Von diesen ist auch nicht eine einzige kinderlos geblieben, sondern alle zeigten meist beträchtlichen Nachwuchs, jede durchschnittlich wiederum rund 10 Sprößlinge, im einzelnen bisher je 2—16. Ja eine Enkelin — die Brave sei hier genannt: Frau Jos. Haupenthal, geb. Marg. Schneider, in Boa Vista, nahe dem Uruguay — zählt gar 20 lebende Kinder!

So entstand seit den sechziger und besonders siebziger Jahren des letzten Jahrhunderts eine noch nicht abgeschlossene dritte Generation von bisher 963 Personen, wovon allerdings 138, also der siebte Teil, gestorben sind.

Seit den neunziger Jahren ist nun die vierte Generation im Werden, die heute bereits 1575, davon 1421 lebende Vertreter zählt, voraussichtlich aber im Laufe der kommenden Jahrzehnte bis um 8000 anwachsen wird.

Ganz unübersehbar wird dereinst die jüngste eben erstehende fünfte Generation sein, die bis jetzt 52 Weltbürger aufweist, wovon 5 verstorben sind.

Im ganzen sind es also heute, 103 Jahre nach Begründung der Stammfamilie, 2718 Nachkommen, rund 2400 lebende und 324 verstorbene.

Natürlich ist diese Schar längst über die ursprüngliche Siedlungsstätte von Bom Jardin hinausgewachsen. Eine eigene blühende Urwaldkolonie (noch nördlich im Munizip São Leopoldo) nennt sich nach den Kindern des alten rheinischen Schuhmachers „Schneiderstal", und von den zahlreich aus der dortigen „Kaffeeschneiß" ausgewanderten Schneidersleuten erhielt eine andere, etwa 40 km westlich gelegene Siedlung den altvolkstümlichen Namen „Neu-Kaffeeschneiß" (Linha Bonita). Jetzt ist das Geschlecht bereits über die ganze Nordhälfte von Rio Grande do Sul zerstreut, fast vom Atlantischen Ozean im Osten bis westlich und nördlich an den Uruguay, den gegenwärtig der eine oder andere unternehmende Urenkel auf der Suche nach einem Eigenheim wohl schon überschritten hat. Wahrlich, ein reichverzweigter, weitschattender Baum!

Und er steht nicht allein im südbrasilianischen Urwald, zumal dort nicht, wo wackere Deutsche diesen zum fruchtbaren Garten umgeschaffen haben. So zählte man drüben von einem andern eingewanderten katholischen Ehepaar im Jahre 1899, d. h. 58 Jahre nach dem Tode des Stammvaters und 83 Jahre nach seiner Familiengründung, schon 860 Nachkommen. Und im Gebiet von São José do Hortensio (im Nordwestteil des Munizips São Leopoldo) vermehrte sich die deutsche Bevölkerung von 252 Familien im Jahre 1851 auf 830 im Jahre 1872 und auf etwa 2000 Familien im Jahre 1899 [1].

Schon dem offenen Blick tut sich die außerordentliche Vermehrung der Deutschbrasilianer kund. So sind besonders unter Katholiken drüben Familien mit 10 bis 15 Kindern gerade nichts seltenes, wie nach eigener Beobachtung Schreiber dieses bestätigen kann, der selbst Mütter von 16 und 17 lebenden Kindern antraf, ja solche von 20 und mehr nennen hörte. Unvergeßlich bleibt mir von einem meiner Urwaldritte das Bild einer solchen patriarchalischen Familie, die ich gerade beim Durchsägen eines Baumriesen überraschte: an langer Blattsäge zog hier

[1] Vgl. A. Camerlander, Sind die Jesuiten deutschfeindlich? (Freiburg i. Br. 1913, Caritasverlag) 86 Anm. Auf die dortigen ausgezeichneten Ausführungen über die Deutschen in Brasilien sei hier hingewiesen.

der Vater mit etwa einem halben Dutzend Knaben, dort die Mutter mit ungefähr gleichvielen Mädchen, alle wie die Orgelpfeifen abgestuft, während die Kleinsten fröhlich zuschauten — ein Prachtsvorwurf zu einer Darstellung des Familiensegens!

Leider ist beim Mangel eigentlicher Zählungen das Wachstum der Deutschen Brasiliens schwer in Zahlen zu fassen. Nach annähernder Schätzung sind in Rio Grande do Sul die bei Abschluß der Haupteinwanderung um 1860 etwa 30 000 Deutschen bis 1890 auf ungefähr 120 000 und heute wohl bis ins fünfte Hunderttausend angewachsen. Das entspräche einer Verdoppelung in 15 Jahren und einer Jahreszunahme von fast 5%! Daß dies durchaus nicht übertrieben zu sein braucht, geht auch aus den mitgeteilten zahlenmäßig festliegenden Fällen hervor, die allerdings den Durchschnitt überragen. Bei der Schneiderschen Nachkommenschaft ergibt sich nämlich, von 5 Kindern nach dem ersten Jahrzehnt ausgehend, eine Verdoppelung schon in 10 Jahren und ein Jahreszuwachs von gut 7%, Zahlen, die bei den 860 Nachkommen in 83 Jahren noch übertroffen erscheinen.

Nirgends auf der Welt ist uns sonst eine gleich starke Menschheitsvermehrung bekannt. Am günstigsten stehen hierin die jungen Kolonialländer gemäßigter Gebiete, wo die Einwanderung noch steigernd hinzutritt. Doch auch so bewegte sich ihre mittlere jährliche Volkszunahme nur um etwa 3%, bei einer Bevölkerungsverdoppelung in 20 bis gut 30 Jahren. Seit langem gilt dies von den Vereinigten Staaten von Nordamerika, auf deren Volksverdoppelung in weniger als je 25 Jahren schon Malthus um 1800 seine folgenschwere Lehre stützte. Tatsächlich hielt dort diese rasche Vermehrung bis etwa zum Sezessionskriege an; seitdem sank das Jahreswachstum allmählich bis etwas unter 2%, so daß die Verdoppelung der Einwohnerzahl zuletzt gegen 35 Jahre brauchte. Ähnlich hat auch Australien in dem halben Jahrhundert vor dem Weltkrieg seine Bevölkerung zunächst in 20, dann in 30 Jahren verdoppeln, im ganzen auf 5 Millionen vervierfachen können. Ziemlich gleich erscheinen die Wachstumsverhältnisse auch in den günstigen Siedlungsländern Südamerikas, wie die fast allein vorliegenden Schätzungen andeuten. So hat das mächtig aufstrebende Argentinien seit 1895 seine damals 4 Millionen Einwohner jetzt gewiß mehr als verdoppelt, während Brasilien mit seiner über dreimal größeren Gesamtbevölkerung wohl etwas langsameren Schritt hielt, in seinen Südstaaten aber, dank besonders den dortigen Siedlern, Argentinien gleich- und selbst zuvorkam.

Weit zurück stehen die alten Kulturvölker Europas. Hier hat im 19. Jahrhundert einzig England-Wales seine Bewohnerschaft verdreifacht oder bei einer mittleren Jahreszunahme von 1¼% in etwa 55 Jahren verdoppelt. Es folgen die meisten slawischen und germanischen Völker, insbesondere Rußland, Deutschland und die nordischen Reiche, mit einem durchschnittlichen Jahreszuwachs von etwas über oder meist unter 1% oder einer Verdoppelung in 65—85 Jahren. Die rein romanischen Länder Europas brachten es im ganzen letzten Jahrhundert nicht einmal zu einer Volksverdoppelung; Frankreich nahm seit Napoleons Sturz gar nur mehr um ein Drittel zu und kam schließlich zu fast völligem Stillstand [1].

[1] Vgl. Ludw. Elster im Handwörterbuch der Staatswissenschaften II (3. Aufl. 1909) 991 ff. u. 1001.

Ganz Europa konnte im 19. Jahrhundert bei fast $^{3}/_{4}$ % mittlerer Jahreszunahme seine Bevölkerung etwas mehr als verdoppeln. Für die Bewohnerschaft der *gesamten Erde* können wir bei den mangelhaften Unterlagen für Asien und Afrika ein ähnliches Wachstumsverhältnis nur ganz ungefähr schätzen. Für die letzten Jahrzehnte nimmt man eine jährliche Vermehrung von $^{2}/_{3}$ % an, wonach die Menschheit sich in gut einem Jahrhundert verdoppeln müßte. Tatsächlich wurde dieses Wachstum im Laufe der Geschichte *bei weitem nicht erreicht* oder doch nicht festgehalten; sonst müßten wir ja für die ganze Erde zu Beginn der Neuzeit kaum die heutige Bevölkerung der Vereinigten Staaten annehmen, für das Jahr 1000 etwa nur die jetzige Einwohnerschaft von Paris und um Christi Geburt gar nur ein paar tausend Menschen, während doch allein das Römerreich damals auf 55 Millionen geschätzt wird [1].

Das Unsinnige eines solchen Rückblicks warnt auch vor einem rechnerischen Ausblick in die Zukunft, dem *Grundirrtum Malthus' und aller seiner Nachläufer!* Wir können die Entwicklung der Menschheit nach Zahl und Wirtschaftsverhältnissen gar nicht sicher voraussehen! Noch vor 100 Jahren hätte beispielsweise niemand geahnt, daß unsere neuzeitliche Industrie- und Handelswirtschaft auf engem Raume Millionen Menschen den Unterhalt geben und damit die Riesenbevölkerungen so zahlreicher Großstädte gestatten würde. Welche Entwicklungsmöglichkeiten noch vorliegen, insbesondere auch für die Nahrungsmittelbeschaffung, ist gar nicht abzusehen. Alle Vorausberechnungen müssen irreführen, wie die der Vergangenheit getäuscht haben und in der Tat kläglich gescheitert sind, auch die bestechenden Rechenkünsteleien eines Malthus über das „geometrische Verhältnis der Menschheitsvermehrung bei nur arithmetischer Zunahme der Unterhaltsmittel“. Das drohend gezeichnete Schreckgespenst einer baldigen Weltübervölkerung mit seinem angeblichen Gefolge von „Laster und Elend“ braucht uns, mag man uns deshalb auch „naive Optimisten“ nennen, keineswegs zu schrecken, solange das Schöpfergebot: „Wachset und mehret euch und erfüllet die Erde!“ bis zum gottgewollten Maße der Erderfüllung für das Menschengeschlecht als solches in Kraft steht, solange die Natur sich nicht selber durch ihre eigenen Gesetze ad absurdum führen wird und solange eine weise Vorsehung über Erde und Menschheit wacht! Es ist lächerlich, dem naturgewaltigen Strom oder gar Ozean des Menschengeschlechts ein enges Bett kleinlicher Zahlen vorschreiben oder ihm für alle Zukunft sein Nährgebiet vorrechnen zu wollen, und geradezu verbrecherisch ist es, mit neomalthusischer Verworfenheit seine geheiligten Lebensquellen anzutasten, um so seine Stärke, wie es heißt, „vernunftgemäß zu regeln“ oder zu „rationalisieren“!

Untrüglich ist hier jedenfalls das Zeugnis der Natur, die den Kindersegen immer wieder als wirklichen *Segen* für Familie und Volk, ja als Urquell wahren Fortschritts und Aufstiegs bekundet, die künstliche Verhaltung dieses Quells aber mit Entartung, Nieder- und Untergang straft, nicht nur in sittlicher und

---

[1] Ed. Meyer (z. T. nach Beloch) im Handwörterbuch d. Staatsw. II 911.

religiöser, sondern auch in wirtschaftlicher und politischer Hinsicht. In zum Teil erschütternder Weise hat diesen „Fluch des Lasters" besonders P. Saedler S. J. gezeichnet in seiner beherzigenswerten Schrift „Bevölkerungsfrage und Seelsorge" (Freiburg 1919, Herder; S. 37—57).

Der aus dem Kinderreichtum fließende Segen zeigt sich ganz offensichtlich in den deutschen Urwaldsiedlungen Rio Grande do Suls. Was hier durch unsere sich ständig mehrenden Stammesgenossen in wenigen Geschlechtern schon geleistet ist, das läßt sich kaum schildern, das muß man gesehen haben. Und wenn jetzt fortschreitend im Innern der brasilianischen Nachbarstaaten Santa Catharina und Paraná, ja selbst im nahen Argentinien und Paraguay der Urwald in immer weiterem Umkreise sich aufschließt und von den Schlägen der Axt und Hacke widerklingt, um sich mit fruchtschweren Pflanzungen zu durchsetzen, so ist das größtenteils dem immer weiter- und vorwärtsdrängenden Nachwuchs unserer wackern Deutschbrasilianer zu danken.

Die Gründe für ihr außerordentliches Wachstum liegen zunächst in den gesunden klimatischen und wirtschaftlichen Verhältnissen. Bezeichnend ist ja die aus unsern Angaben hervorgehende Langlebigkeit und geringe Sterblichkeit, indem z. B. allein von den 114 Enkeln Peter Schneiders noch 100 leben, großenteils in einem Alter von über 60 oder 70 Jahren. Bedeutsam ist ferner, daß fast alle diese Enkelkinder, auch die weiblichen, sich verehelichen konnten, zumeist schon in jungen Jahren; ein „Sitzenbleiben" ist drüben fast unbekannt! Der fruchtbare Urwaldboden bietet sodann für alle Kinder Nahrung und — Arbeit, die wiederum jene schafft und für die das Kind auch als willkommene Hilfe und Stütze begrüßt wird. Unverkennbar ist aber auch der heilsame Einfluß der Religion, die ja den wirksamsten Schutz gegen die familienzerrüttende Seuche des Neomalthusianismus bietet und das Kind als Gottesgeschenk betrachten lehrt, das, aus Gottes Hand entgegengenommen, diesem durch gute Erziehung wiederum zugeführt werden soll. So ist es nicht von ungefähr, daß die kinderreichsten Familien zumeist auch gut katholische sind, wie das z. B. in den mitgeteilten Fällen zutrifft. Wo eben Gottesglaube und Gottvertrauen noch lebendig sind, da findet das Kind liebevolle Aufnahme, und an das Kind ist nun einmal seit Paradiesestagen des Schöpfers Ursegen geknüpft, der glückbringend fort und fort wirkt, solange das Kind als sein Unterpfand gehütet wird.

Das wird sich auch an unserem jetzt schwer daniederliegenden Vaterlande bewahrheiten. Die Schicksalsfrage der Wiedergesundung Deutschlands hängt letztlich nicht von Geldesgut oder Heeresmacht, sondern von der Bewahrung seines Kindersegens ab. Man mag uns alles nehmen, einzig der Verlust des deutschen Kinderreichtums würde uns rettungslos arm machen. In allem mag man unsere Abrüstung erzwingen, nur die Abrüstung seines Kinderheeres gäbe Deutschland endgültiger Vernichtung preis — ohne Nachwuchs, ohne Zukunft, ohne Hoffnung. —

August Padtberg S. J.

Ednas Weg zur katholischen Kirche.

Am Abend eines langen Lebens, im siebzigsten Jahr hat uns eine Frau, die Adel der Abstammung mit feinster Bildung vereinigt, Skizzen aus ihrer reichen Vergangenheit gezeichnet [1]. Der Reiz der Dämmerstunde ruht auf diesen liebevoll entworfenen Bildern; die Farben sind zart und gedämpft, aus jeder Zeile spricht die Milde eines völlig ausgereiften edlen Menschenlebens. Auffassung und Sprache tragen das Gepräge der abgeklärten Kultur einer fast verschwundenen Generation; kosmopolitische Denkart öffnet europäische Horizonte.

Fesselnd ist die Schilderung der religiösen Entwicklung Ednas. Der Vater, Engländer, hatte einen Abscheu vor jeder Religionsform, schien religiösem Empfinden überhaupt nicht zugänglich. Stoische Selbstbeherrschung und unbedingte Wahrhaftigkeit waren seine sittlichen Ideale und die Leitsätze seiner Erziehungskunst. Die katholische Mutter war kurz nach Ednas Geburt gestorben. Das Kind wurde katholisch getauft, wuchs aber vollständig frei von jeder religiösen Beeinflussung auf, um nach dem Willen des Vaters erst als reifer Mensch sich für oder gegen die Religion zu entscheiden und gegebenenfalls eine Religionsform zu wählen.

Die Großmutter füllte das Kinderherz mit Liebe zu der nie gekannten Mutter. Und das heftige, leidenschaftliche, verschlossene Kind lebte in eigenartiger Weise in ständiger seelischer Gemeinschaft mit der Mutter. „Ich fühlte meine Mutter immer da, ... es war mir selbstverständlich, mit ihr zu reden, und einige Male glaubte ich sie zu sehen" (S. 169). Hier berührte das Religiöse zum erstenmal die junge Seele. So vollständig aber waren christliche Vorstellungen dem Kinde ferngehalten, daß es in den heidnischen Mythologien Aufklärung suchte, als jemand sagte, die Mutter sei im Himmel.

Das Kind lernte leicht und gern; seine Lesewut war unersättlich. Vor allem wandte sich die jugendliche Begeisterung dem klassischen Altertum zu. Das Christentum, das dem jungen Geist als Faktor der Geschichte bekannt wurde, erschien nur als eine der vielen religiösen Phasen, die von Zeit zu Zeit die Menschheit in fanatische Kämpfe stürzen.

Mit vierzehn Jahren kam Edna in einer befreundeten schweizerischen Familie unter den Einfluß des ältesten Sohnes, der sich aus religiösem Zweifel zu lebendigem Glauben durchgekämpft hatte. Der junge Mann suchte in dem Kinde, daß sich in einer Periode der Verbitterung und Gedrücktheit befand, den Glauben an Gott, vor allem das Vertrauen auf Gottes unermeßliche Liebe zu wecken. Mit gutem Erfolg. Aber bevor der kluge, behutsame Erzieher Edna zum Heiland führen konnte, raffte der Typhus ihn hinweg.

Zwei Jahre später brachte der Verkehr mit Lady C... einen entscheidenden Fortschritt in der religiösen Entwicklung. Mit sechzehn Jahren bekam Edna zum erstenmal die Bibel in die Hand, betete sie zum erstenmal das Vaterunser. Die

---

[1] Es will Abend werden. Bilder vom Lebensweg. Von Edna. (X u. 224 S.) Kempten 1920, J. Kösel. *M* 15.—; geb. *M* 18.— Zuerst erschienen im „Hochland" XV (1917/18), XVI (1918/19).

Heilige Schrift, mehr noch der Einfluß der durch schwere Prüfungen gereiften Lady C . . ., öffneten Ednas Augen für die Person und Lehre Jesu. Aber zu früh entriß der Tod die mütterliche Freundin und ließ die Sechzehnjährige allein mit ihrem Gott.

Edna hatte gelernt, das Vaterunser zu beten, las in der Heiligen Schrift und folgte an der Hand des englischen Prayerbooks in etwa dem Kirchenjahr. Dieser Bestand ihres religiösen Lebens blieb mehrere Jahre hindurch unberührt unter allem äußeren Wechsel. Renans Vie de Jésus konnte sie nicht irremachen; freilich war ihr der Glaube an die Gottheit Jesu noch nicht aufgegangen. Auch das Vorurteil, daß es für einen denkenden Menschen unmöglich sei, katholisch zu werden, hegte sie immer noch. Trotzdem hatte sie bei ihrer Verheiratung nach Deutschland keine Bedenken gegen katholische Kindererziehung und freute sich sogar auf die katholische Trauung.

Durch die Vermählung im Sommer 1867 war Edna in katholische Umwelt gekommen. Bei Besuchen machte sie die Privatandachten, das Beten mit den Kindern und anderes mit, jedoch mit dem Gefühl, nicht in diese Welt hineinzupassen. Der Winteraufenthalt in Cannes im Hause ihres Vaters, wo die alte religionsfremde Atmosphäre sie umgab, ließ sie den Gegensatz schmerzlich empfinden. Die Sehnsucht erwachte, einer religiösen Gemeinschaft anzugehören, für das religiöse Leben festen Boden unter den Füßen zu haben, Anschluß an gleichdenkende Menschen zu gewinnen. So benutzte sie eine Frühjahrsreise an den Bodensee, um sich in der Schweiz in die reformierte Kirche aufnehmen zu lassen, da sie glaubte, mit ihrem unbestimmten Glauben im Protestantismus am ehesten eine Heimstätte zu finden. Doch brachte dieser Schritt keinen Frieden; wehe Kälte und Enttäuschung im Herzen kehrte sie nach Deutschland zurück.

Ednas religiöse Entwicklung erhielt einen neuen Anstoß durch den Streit um die Unfehlbarkeit des Papstes. Daß sie für Rom gegen die Altkatholiken Partei nahm, war vorbereitet durch ihren Widerwillen gegen den Liberalismus und gegen Preußen. Diese beiden Mächte vermutete sie mit Recht hinter der Propaganda gegen die Definition des Vatikanischen Konzils. Als nun der Kulturkampf losbrach, ereiferte sie sich in entrüstetem Haß gegen die preußische Gewaltpolitik. Sie nahm daraus Anlaß, sich über die geschichtliche Entwicklung der Kirche zu orientieren, und damit fielen denn auch eine Reihe von vorgefaßten Meinungen. Ein Ergebnis dieser Studien war die Erkenntnis vom logischen Zusammenhang des katholischen Lehrgebäudes, in dem kein Stein ungestraft ausgebrochen werden kann.

Um diese Zeit brachte Edna oft stille Augenblicke in katholischen Kirchen zu und nahm ein tiefes Ruhegefühl mit hinaus. Ein kurzer Besuch im Sacré Cœur auf der Riedenburg gab ihr eine Ahnung vom Klosterfrieden. Aber immer noch schien ihr der katholische Glaube, so widerspruchslos und harmonisch er in sich auch sein mochte, als eine Gefühlssache, die kritischem Denken nicht standhalten könne. Für ihren eigenen Gebrauch bildete sie hauptsächlich aus den Veden, Faust und Renans Questions contemporaines eine religiöse Weltanschauung.

Freilich war diese Religiosität mehr ein Drang nach Harmonie und Schönheit als nach Wahrheit, und vor allem fehlte das demütige Abhängigkeitsgefühl von Gott, das im Bewußtsein der geschöpflichen Schwäche um Hilfe und Kraft von oben fleht.

Einen tiefen Eindruck machte es auf Edna, bei einer Schulprüfung aus dem Munde eines Kindes die Frage beantwortet zu hören: Wozu sind wir auf Erden? — „Um Gott zu lieben, ihm zu dienen und die ewige Seligkeit zu erlangen." Freilich kam das zweifelnde Fragen hinterher: Aber wie dient man Gott? Und ist die Seligkeit auch des Dienstes wert? — Ein andermal wohnte sie zu Ulm einer Maiandacht bei; da kam es mit dunkler Macht über sie, als sie im Augenblick des sakramentalen Segens unter der Menge kniete. Die Nacht brachte ihr einen Traum, in dem vertrauensvolles Ringen sie hinaufgelangen ließ zu lichter Höhe, wo eine Kapelle voll Lichterglanz und Weihrauch sich ihr öffnete, aus der ihre Mutter ihr entgegenkam.

Aber schließlich war es große irdische Not, der unmittelbar drohende wirtschaftliche Ruin der Familie, der wie durch eine Krise den Abschluß der Entwicklung beschleunigte. Mitten in den drängendsten Sorgen kam es mit zwingender Gewalt über sie: Du wirst keine Ruhe finden, bis du den Heiland gefunden hast. Und in ihrer ruhelosen Not, die sie ins Freie getrieben hatte, brach sie vor einem Feldkreuz in die Knie und legte hilfesuchend die Hände um den Kreuzstamm. — Noch furchtbarer trat der Ernst des Lebens an sie heran, als bei einem Wagenunglück der Kutscher den Tod fand; während sie allein in der klaren Winternacht bei dem Sterbenden Wache hielt, wurde die Verantwortlichkeit vor dem ewigen Richter für sie zu erschütternder Wirklichkeit. Von jetzt ab gab es kein geistreiches Spielen mehr mit Weltanschauung und Religion.

In der Osterzeit des folgenden Jahres — Edna befand sich mit ihrer Großmutter in Venedig — nahm sie an der Abendmahlsfeier in dem protestantischen Betsaal teil. Als sie die Kommunionandacht in dem englischen Prayerbook las, packte es sie plötzlich: „Aber das ist ja alles Unsinn, wenn es nicht die Gottheit ist; und wenn es die Gottheit ist, warum liegen wir nicht auf den Knien?" Während diese Worte sich ständig in ihr wiederholten und sie den Blick auf das große Kruzifix an der weißen Wand geheftet hielt, da brach der Glaube mit elementarer Gewalt durch. „Plötzlich schrie es in mir: Du bist die Gottheit, und du lebst, und ich muß zu dir" (S. 200).

Tiefe Ruhe kam über Edna und verließ sie nicht wieder, alles Sehnen und Suchen war am Ziele. Sie wußte nicht anders, als daß sie den Heiland gefunden hatte und daß er für alles übrige sorgen werde. Alles in der katholischen Kirche war ihr von nun an heimatlich vertraut. Im Advent desselben Jahres wurde die Fünfunddreißigjährige nach kurzer Vorbereitung in die Kirche aufgenommen. —

Es ist reizvoll, den Elementen nachzugehen, die Ednas religiöse Entwicklung beeinflußten und sie den Weg von völliger Religionslosigkeit zu Gott, zu Christus, dem Mittler, zu Jesus, dem Gottmenschen, und schließlich zu Christi Kirche führten. — Sogar Dinge, die religiös gleichgültig sind, spielen dabei eine wenn

auch nebensächliche Rolle. Ihr Empfinden als Tory bringt sie in Gegensatz zu dem Liberalismus, der den Kampf gegen die päpstliche Unfehlbarkeit beseelte; ihre österreichischen Sympathien flößen ihr von vornherein Mißtrauen gegen den preußischen Kulturkampf ein.

Vor allem jedoch ist es eine ungewöhnliche Empfänglichkeit für Übersinnliches, die Ednas religiöse Entwicklung bedingte und beschleunigte. Als zartes Kind schon übte sie eine Art Andacht zu der verstorbenen Mutter. Auch andere Züge in ihrem Leben lassen erkennen, daß ihre Seele sich Einflüssen aus der andern Welt leicht zugänglich erwies.

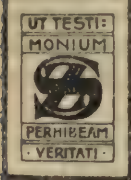
Dieser religiösen Empfänglichkeit im Verein mit ihrer feinen Geistesbildung ist es zuzuschreiben, daß die Harmonie und Schönheit des katholischen Lehrgebäudes großen Eindruck machte. In der Religion, insbesondere im Katholizismus nicht bloß Harmonie und Schönheit, sondern Wahrheit und Wirklichkeit zu suchen, wurde Edna durch die Not des drohenden Ruins und das Erlebnis bei der Abendmahlsfeier in Venedig gedrängt. Logisch lag dem letzten wohl zugrunde, daß allein die katholische Kirche in Lehre und Kult alle Folgerungen zieht aus dem Glauben an die Gottheit Christi und seine Gegenwart in der heiligen Eucharistie.

Große Bedeutung hatte die Begegnung mit innerlich religiösen Menschen, die in feinfühliger Weise Samenkorn um Samenkorn in das religiöse Brachland legten. Der Katholizismus trat Edna im Leben der katholischen Verwandten in konkreter Auswirkung entgegen; er war zudem die Religion der so innig geliebten Mutter gewesen.

Dem Buche ist ein Brief beigegeben, in dem Edna eine ringende Seele in ihrem Kampfe um den Glauben unterstützen will. Darin bezeichnet sie als wesentliche Vorbereitung auf die Glaubensgnade die demütige Geneigtheit, theologisch sachkundige Unterweisung gelehrig entgegenzunehmen, anzunehmen. Und Pater B. fand eine gelehrige Schülerin, als er sie die letzten Schritte zum vernunftbegründeten katholischen Glauben führte.

Gottes Gnade will eben die Menschen durch die Menschen zum Heile führen.

Sigmund Stang S. J.



Begründet 1865 von deutschen Jesuiten

Stimmen der Zeit, Katholische Monatschrift für das Geistesleben der Gegenwart. Herausgeber und Schriftleiter: Heinrich Sierp S. J., München, Veterinärstr. 9 (Fernsprecher: 32749). Mitglieder der Schriftleitung: J. Kreitmaier S. J., C. Noppel S. J., J. Overmans S. J., M. Reichmann S. J.

Verlag: Herder & Co. G. m. b. H., Verlagsbuchhandlung, Freiburg im Breisgau (für Österreich: Herder & Co., Wien I, Wollzeile 33).

Hermann Keyserlings metaphysischer Reiseroman.

Graf Hermann Keyserling sieht in der Philosophie mehr eine Kunst als eine Wissenschaft. Man könnte versucht sein, an schöngeistige Darstellung zu denken. Etwa an malende Veranschaulichung der Anlässe des Philosophierens, an reichliche Verwendung von sinnenfälligen Symbolen für die Ergebnisse des Denkens oder an lyrische Auswertung der Gefühle, von denen die Forscherarbeit begleitet wird. Solche Erwartungen würden jedoch getäuscht. Keyserling trägt seine Philosophie in einer abstrakten Sprache vor, die sogar manche Schönheitsfehler aufweist. So hat er eine große Vorliebe für ganz überflüssige, häßlich klingende Fremdwörter, die nach lateinischen Vorlagen gebildet sind; er schreibt z. B. von Effikazität, Aspekt, Influx, Evokation, um nur ein paar aus der großen Zahl hervorzuheben.

Er selbst hat in dem ersten Aufsatze des Sammelbandes „Philosophie als Kunst" [1] angedeutet, warum er die Philosophie als Kunst auffasse. Die Philosophie besitzt im Gegensatz zur Wissenschaft etwas Frei-Schöpferisches, Subjektives. Und das aus zwei Gründen. Einmal hat der Philosoph in die von den Einzelwissenschaften als Stoff dargebotenen Elemente eine Form, einen Zusammenhang hineinzubilden. Das umfassendste Einzelwissen gibt ja noch keine Weltanschauung; es gilt, das Wissen zu organisieren, der veränderlichen Erscheinung eine Idee zugrunde zu legen, die Materie durch Formung zum Leben zu erwecken. Das andere Künstlerische am Philosophen ist die Art, wie er seine Persönlichkeit im Werke ausdrückt. Das Allgemeine ist uns ja nur im Spiegel des Individuellen zugänglich, das Objektive in subjektiver Fassung. Mag der Philosoph noch so sehr in seinem Werke aufgehen, verschwinden — „vorhanden ist er stets, als des Werkes Gesetz".

Was der Philosoph mit diesen dürftigen Andeutungen, die kaum sieben Seiten füllen, meinte, findet seine Anwendung in dem zweibändigen „Reise-

[1] Philosophie als Kunst. kl. 8° (VIII u. 320 S.) Darmstadt 1920, O. Reichl. *M* 60.—; geb. *M* 75.—

tagebuch eines Philosophen"[1], worin er nach seiner eigenen Versicherung den Weg zum Wissen beschrieben hat. Als kunstartige Elemente in dieser Philosophie möchte ich folgende hervorheben. Der Aufstieg zum Wissen geschieht in möglichst lebhafter Einfühlung in verschiedene Lebensgestaltungen, um das Wesentliche in jeder zu ergründen. Die Erfassung des Wesens selbst, zumal des konkreten metaphysischen Weltsinns, erfolgt in unmittelbarer geistiger Intuition, die dem sinnlich-geistigen Schauen des künstlerischen Schaffens und Genießens ähnelt. Endlich ist das Letzte und Höchste der Philosophie nicht bloßes Wissen, sondern Vollendung des Seins; Selbstverwirklichung und überfließendes Wirken an fremder Neugestaltung des Lebens. Die Erscheinung des Lebens soll eine adäquate Offenbarung des erkannten Lebenssinnes sein; die Philosophie wird zur Lebenskunst.

Keyserling bittet selbst, das „Reisetagebuch eines Philosophen" wie einen Roman zu lesen. Der Inhalt des Romans ist die Entwicklung, die der Verfasser als Metaphysiker durchmacht, oder doch wenigstens ein Abschnitt dieser Entwicklung. In der metaphysischen Anlage sieht er gerade das Charakteristische seiner Persönlichkeit. „Ich bin nun einmal Metaphysiker, kann nur dieses eine sein, so vieles andere ich auch, bald mit, bald ohne Erfolg, betreibe" (S. 4). Zugleich sollte die geschilderte Entwicklung eine ähnliche in dem miterlebenden Leser induzieren. Diesem sollte am Ende die Ahnung weniger einer theoretisch-möglichen Weltanschauung als einer praktisch-erreichbaren Bewußtseinslage aufgehen, der manches verhängnisschwere Problem gelöst erscheint, in der unüberbrückbare Gegensätze verschmelzen und vieles einen neuen, volleren Sinn erhält. Ausdrücklich versichert der Verfasser, das Tagebuch stelle als Ganzes eine von innen heraus erschaffene, innerlich zusammenhängende Dichtung dar; nur wer es als solche auffasse, werde den eigentlichen Sinn verstehen.

Damit ist gegeben, daß es in diesem Reisetagebuch nicht auf geographische und kulturelle Richtigkeit der Schilderung von Landschaft und Menschen ankommt. Das sind nur Ausgänge für metaphysische Erwägungen. Das Tatsächliche der äußeren Welt ist nicht Selbstzweck, sondern nur Ausdrucksmittel des Sinnes, der Möglichkeit, die sich in solcher äußerer Gestaltung verwirklichen könnte. Es wäre deshalb für die eigentliche Bedeutung des Buches belanglos, geographische, kultur- und religions-

[1] Graf Hermann Keyserling, Das Reisetagebuch eines Philosophen. 4. Aufl. 8° (886 S.) Darmstadt 1920, O. Reichl. In zwei Bänden geb. *M* 150.—

geschichtliche Umbildungen und Unrichtigkeiten nachzuweisen. Das wäre mit Rücksicht auf den letzten Sinn des Buches ein Verkennen des „lyrischen" Standpunktes. Mit dem zeitlosen Charakter dieser Reiseschilderung hängt auch zusammen, daß der Leser so gut wie nichts über Jahr und Tag der Erlebnisse erfährt. Aus dem Vorwort sieht man, daß die Niederschrift für die Drucklegung im Juni 1914 vollendet war, und daß der Philosoph die Anschauungen des Reisetagebuches seiner orientalisierenden Schaffensperiode von 1911—1914 zuteilt.

Weiterhin wäre es auch unangebracht, Widersprüche im Laufe der Entwicklungen als Fehler des Werkes hervorzuheben. Was der Verfasser als seine metaphysischen Annahmen auf den ersten Stationen der Reise vorlegt, kann wohl auf einem späteren Stadium aufgehoben und überwunden werden, wenn nur der Leser durch allen Standpunkt- und Stimmungswechsel zu einem einheitlichen Schlußeindruck, zu einem abschließenden metaphysischen Erkenntniszustand kommt, zu dem alle Reiseerlebnisse und Reiseerkenntnisse beigetragen haben.

Man hat ein gutes Inhaltsverzeichnis und Register die Höflichkeit des Verfassers gegen den Leser genannt. Daran läßt es Graf Keyserling nicht fehlen. Eine 27 Seiten umfassende systematische Übersicht eröffnet das Buch, ein ebenso umfangreiches alphabetisches Register ist angehängt, und jede Seite trägt eine bezeichnende Überschrift. Diese Hilfen sind bei der Schwierigkeit des Problems sehr erwünscht, die Lektüre bleibt immer noch ernsthafte Arbeit. Daß das umfangreiche und kostspielige Werk, das 1914 erschienen, bereits in vierter Auflage heraus ist, beweist, daß in vielen Kreisen ein wirkliches Bedürfnis für so schwere Geisteskost vorhanden ist, daß viele sich von Keyserling den Weg der Vollendung wollen führen lassen. Dieser Weg sei im folgenden zumeist mit den Worten Keyserlings beschrieben.

* * *

Hie und da finden sich wie zufällige Bemerkungen, die den bisherigen Entwicklungsgang unseres Philosophen ahnen lassen. Er gehört zu dem Adelsgeschlechte, das zu Raykküll in Estland begütert ist. Von je habe ihn sein Unbewußtes in die rechte Richtung gedrängt, seiner Anlage und Bestimmung als Metaphysiker gemäß. Als Jüngling brachte er manches Jahr experimentierend in Laboratorien zu, ohne eigentliches Interesse, als ob er sich darüber klar gewesen wäre, daß solche Schulung ihm unbedingt vonnöten sei. Das sei ein Vorzug, den er vor vielen Denkern habe, daß er

Naturforscher im großen gewesen sei. In den Perioden physischen Tiefstandes suchte er mit dem Instinkt des Wandervogels die unbekannten Breiten auf, die Heilung bringen sollten. Aus ebenso unbeirrbarem Instinkt vereitelte er die Erfüllung von Herzenswünschen, die sein Schicksal gebrochen haben würden. Aber es gab eine Periode in der Zeit, bevor er „im Geiste geboren" wurde, da diese Führung vom Unbewußten her versagte: da er dem radikalen Zweifel verfiel und keiner Sache mehr gewiß war, da er sich für gar nichts mehr entscheiden konnte. Es war dies die Unruhe und Richtungslosigkeit des geistigen Übergangs, als das Wachstum, das bisher auf Verbreiterung der Oberfläche und auf Bereicherung an Stoff ging, sich nach einer andern Richtung orientieren mußte, auf Verinnerlichung, Vertiefung, Potenzierung. An Stelle der Expansion mußte die Konzentration treten. „Mit zwanzig Jahren war ich nicht dümmer als heute (wo der Philosoph doppelt so alt ist). Aber meine Fähigkeiten waren unkoordiniert, und da keine von ihnen, für sich betrachtet, bedeutend ist, so konnte ich nichts von Belang zustande bringen. Wie dann die literarisch-philosophische Tendenz[1] zur Dominante wurde, gewann ich einen ideellen Brennpunkt, um die Strahlen meines Geistes zu sammeln. Je mehr sich diese konzentrierten, desto leistungsfähiger wurde ich" (320 f.). Diese geistige Sammlung wurde lange durch Nervenschwäche erschwert; auf jede Anspannung folgte ein Zusammenbruch. Aber von Jahr zu Jahr fühlte sich der Philosoph dank der zunehmenden Konzentration voller und voller werden. Der gesammelte Verstand wurde zum Organ der Intuitionen, die ganze Seele zum Ausdruck des innern Lichtes. Das Interesse am Äußerlichen verblaßte, keine Tatsache als solche bekümmerte mehr den Metaphysiker. Mehr und mehr zog es ihn zum Einsiedlerleben hin, in dessen Rahmen er am besten seiner Bestimmung leben zu können meinte. Deshalb hatte er sich in Rayküll niedergelassen, um in der Abgeschiedenheit zur Selbstverwirklichung zu gelangen, um hinauszuwachsen über alle zufälligen Bindungen von Zeit und Raum.

In dieser Hoffnung aber sah er sich getäuscht. „Ich mußte erkennen, daß ich wohl immer mehr ich selbst wurde in meiner Landeinsamkeit, aber nicht im metaphysischen, sondern im empirischen Verstande; und das war das genaue Gegenteil von dem, was ich erstrebte" (5). Er hatte auf alle

---

[1] Keyserling: Das Gefüge der Welt 1906; Unsterblichkeit 1907; Prolegomena zur Naturphilosophie 1910.

zufällig wechselnden äußeren Erlebnisse und Gestaltungen verzichten wollen, um das Wesentliche, Typische seines Menschentums zu verstärken, und fand, daß er statt dessen immer mehr in der zufälligen Lebensgestaltung eines estländischen Rittergutsbesitzers aufging. Der Metaphysiker darf aber mit keiner Form verwachsen, darf mit keiner sich identisch fühlen. „Sein Bewußtseinszentrum muß mit dem der Welt zusammenfallen, er muß jede einzelne Erscheinung vom Standpunkt Gottes aus sehen“ (6). Der Versuch, diese Vertiefung und Selbstverwirklichung durch Verzicht auf alle äußerliche Gestaltung zu erreichen, hatte sich als unmöglich erwiesen. Was nun? So sollte ein rasch wechselndes Erleben mannigfacher äußerer Gestaltungen bei ständiger Einstellung auf das Wesentliche zum ersehnten Ziele führen. Es gilt also, ein Wanderleben, ein Proteusdasein zu führen. Die Seele muß zu immer neuen Gestaltungen gezwungen werden. Eindrücke, bloße Bereicherung der Kenntnisse bedeutet nichts, das Bewußtsein als Ganzes muß je nach der umgebenden Landschaft, Kultur und Menschheit verschieden reagieren und durch diese Wandlungen zu Wirklichkeiten vordringen, die bisher unzugänglich waren. Aus jeder Metamorphose wird Proteus vertieft hervorgehen. „Indem er am eigenen Leibe erfährt, wie bedingt alle Gestaltung im allgemeinen ist, was die einzelne im besondern auslöst, wie jede mit der andern zusammenhängt, sinkt sein Bewußtseinszentrum langsam in jenen Grund hinab, wo das Wesen als solches lebt. Ist er dort verankert, dann läuft er nicht mehr Gefahr, eine Einzelerscheinung zu überschätzen, alles Besondere versteht er vom Wesen her“ (7).

Zu solchen Proteus-Wandlungen ist H. Keyserling wie geschaffen. Schon in seiner Kindheit wunderte er sich, daß er als Person unveränderlich sei, er fühlte sich so grenzenlos wandlungsfähig, daß es ihm natürlicher erschienen wäre, wenn sein Körper sich ebenso bildsam gezeigt hätte wie die Vorstellungen. Als ihm von Proteus vorgelesen wurde, dachte er, so müßte auch er sich eigentlich verwandeln können. „Das Staunen meiner Kindheit hat mich nie verlassen. . . . Nie habe ich mich mit meiner Person identisch gefühlt, nie Persönliches als wesentlich empfunden“ (388). Er litt darunter, daß er immer den gleichen Körper tragen, mit immer den gleichen äußeren Organen zur Welt in Beziehung treten mußte. Jahrelang strebte er danach, die Fesseln bestimmten Daseins zu sprengen; aber bald mußte er ja einsehen, daß der Menschenleib nicht proteisch bildsam ist. So versucht er es denn mit der Seele, dem Bewußtsein.

Europa ist ihm schon zu vertraut, um seine Psyche zu neuen Gestaltungen zu zwingen. Darum tritt Proteus eine Weltreise an, er will in Breiten hinaus, wo sein Leben ganz anders werden muß, wo das Verständnis eine Erneuerung der Begriffsmittel verlangt; wo er neue Daseinsformen und Bewußtseinslagen einnehmen muß, um so hinauszugelangen über die Zufälligkeiten von Zeit und Raum. Der Umweg um die Welt soll zum tiefsten Selbst führen.

*

Auf der Fahrt durch den Suezkanal in der blaugrauen Mondnacht erlebt er das Entstehen des Gottes der Wüstenvölker. In Aden empfindet er Felslandschaft und Mensch, Sandflächen, Strauchhütten und Geier, Dromedare und ihre Lasten als einen einzigen schmetternden Dur-Akkord. Auf dem rosiguntertönten Indischen Ozean, dem Spielplatz der Delphine, in der feuchten Hitze entspannen sich alle Hemmungen; der Philosoph wird gleichgültig gegenüber der Erkenntniskritik, spürt Lust, im Reich unbegrenzter Möglichkeiten zu verfließen. Damit ist das Bewußtsein gestimmt für die nun einsetzende Reihe von Wandlungen.

Das erste Kapitel des metaphysischen Reiseromans spielt auf Ceylon, wo die üppige Pflanzenvegetation, die paradiesischen Daseinsbedingungen, Kult und Kunst einen buddhistischen Bewußtseinszustand erzeugen. Wie die üppige Tropenflora Colombos wuchert die Vorstellungswelt; alles geht von allein, ohne daß tätige Selbstbestimmung einzugreifen braucht. Das Ich empfindet diese psychischen Vorgänge wie eine zufällige Umwelt, es kann sie nicht mehr ernstlich zum Selbst rechnen. „Alles, was in mir vorgeht, wird in mir, wie draußen die Pflanzen werden. Nicht ich denke, sondern es denkt in mir; nicht ich will, sondern es will in mir" (34). Die freien Willensantriebe sind so gering, daß alles konkrete Geschehen der Außen- und Innenwelt nur mehr ein Trug und Gaukelspiel scheint. — Oben im kühleren Kandy fühlt Proteus sich im Paradies. Am friedlichen See, der, umrahmt von dunkelgrünen Bergen, umstanden von Bäumen, die wie Blumen blühen, wie ein Mondstein in dunklem Sammetgrund gebettet ist, sieht er seine maßlosesten Wünsche übertroffen. Aber gerade weil jeder Wunsch erfüllt scheint, weil die Sehnsucht in der Erfüllung aufgehoben wird, ist er nicht glücklich. Da regt sich das Verlangen nach dem Nirwana, nach einem Dasein, wo die Schöpfung nicht übermäßig wäre, wo die Natur den Geist nicht überwucherte, nach Freiheit von allem, was bindet, von Freud' und Leid, von

Göttern und Menschen und vom eigenen Selbst. Bald gelingt es Proteus, sich dauernd in dieser buddhistischen Bewußtseinslage zu halten, wo er Welt, Leib und Seele rastlos fortgetrieben fühlt durch nicht endenwollendes Entstehen und Vergehen, ohne jenseits und außerhalb des Unbeständigen ein Beharrendes zu ahnen, wo das Ideal Auflösung, Erlösung von der ewigen Kette der Geburten ist. Nur hinaus aus der Erscheinung, weiter fragt dies Bewußtsein nicht. — So wird Proteus aus der Verstrickung der Erscheinungen gelöst, der Fluß der Phänomene trägt sein Bewußtsein nicht mehr mit sich fort. Lange träumt er vor dem Bilde Buddhas im Felsentempel zu Dambul.

Doch der Buddhismus ist eine Entartung des Indergeistes; Sonnenuntergangsfärbung liegt auf ihm, ihm eignet der Stimmungsgehalt der Dämmerstunde, die süße Hoffnung auf baldige Ruhe, auf ein Ende. Auf seinen indischen Fahrten sucht Keyserling den echten Indergeist hinter und unter all dem Entstellenden, das ihn überwuchert. Im Felsentempel zu Ellora gehen die Schwingungen längst verklungener Religiosität durch seine Seele. Im Pantheon des Hinduismus sieht er die Verkörperungen menschlicher Grundkräfte als Abbilder göttlicher Wirklichkeit; er läßt den Geist des Polytheismus von seiner offenen Seele Besitz nehmen. Er lauscht am Teiche im Innern des Heiligtums von Madura, wie der Brahmane aus dem Ramayana, einem Epos des Hinduismus, vorträgt. Und Proteus wandelt sich in einen mythisierenden Hindu, ihm wird die Schlacht von Kurukshetra, in der Götter und Helden kämpften, gleich wirklich wie die von Sedan; das Wesentliche ist ja die Bedeutung, Tatsachen als solche sind ganz gleichgültig. Das Bewußtsein des an der Pest Sterbenden weiß er sich zu suggerieren; er fühlt seine Seelenkräfte geradeaus ins Unbegrenzte strahlen, befreit von körperlichen Schranken. Wieder kommt dieser Zustand der Entäußerung, wo intensives Daseinsgefühl mit der Verflüchtigung der Weltwirklichkeit zupaar geht, über ihn, als ihn ein Elefant von der Felsenfeste Tschitor zu Tal trägt. Wie ein Träumender schwebt er durch die Sternenwelt; ihm ist, als befände er sich nicht mehr im Raum. In Benares weht ein Hauch göttlicher Gegenwart über dem Ganges, er fühlt die physische Gebetsatmosphäre wie etwas Körperliches; Andachtsstimmung erweitert und vertieft ihn. Er freut sich mit den Kranken und Siechen, daß sie bald am heiligen Strom von diesem Dasein erlöst werden. Beim Tagesgrauen ist er auf dem Ganges, um den Segen der ersten Sonnenstrahlen zu empfangen. Ihm ist bald, als besäße ihn die indische

Weisheit; mehr und mehr erlebt er auf indisch, schaut er die Natur nur als Maya, sieht er die Welt im Lichte der geistigen Sonne Hindustans.

Köstlich erscheint ihm diese Weisheit. Als theoretische Seinslehre ist sie ihm das Maximum bisher erreichter Wesenserkenntnis. Indien und nicht Europa hat die bisher tiefste Metaphysik und das bisher vollkommenste religiöse System hervorgebracht. Diese Weisheit stammt aus der Sonnennähe. Der Geist offenbart sich dort, wo es Kraft gibt, ihn auszudrücken, und alle Kraft stammt letztlich aus der Sonne. Sie erleuchtet das demütig-empfängliche Gemüt, daß seine Urkräfte beschwingt werden und in den Mittelpunkt des Bewußtseins hineindringen. Metaphysisches Erkennen ist nichts anderes als dieses Bewußtwerden des tiefsten Wesens.

Dem indischen Weisen fällt es nicht ein, seine Weisheit in „Namen und Form" einzuschließen. Nicht eine bestimmte Form des Glaubens oder der Lehre ist die Substanz der Wahrheit. Der Inder ist darüber hinaus, irgendeine Gestaltung, auch des Lehrsystems, metaphysisch ernst zu nehmen. Darum muß man die Schalen indischer Scholastik zerbrechen, um hinter der zufälligen Ausdrucksform den wirklichen Gehalt zu erfassen. Begriffliche Gestaltung im Schulsystem und religiöse Gestaltung in Glaubenssätzen und Kultformen sind unwesentliche Dinge, Mayagebilde.

Gleichwohl ist Erkenntnis der Weg zur Erlösung und zu Gott, freilich nicht die begriffliche. Erkenntnis führt nicht bloß zur Erlösung, sondern ist sie; es gibt keine andere Art des innern Fortschritts als den der Erkenntnis. Die innere Entwicklung läuft dem bewußten Geiste zu. — Das Bewußtsein des Inders ist dem Wesen zugekehrt; so wendet er der Erscheinung den Rücken. Die Sinne können keine metaphysischen Erkenntnisse vermitteln, ebensowenig das begriffliche Denken. Über die von Kant aufgewiesenen Grenzen der Erkenntnis führt nur eine neue Bewußtseinslage hinaus. Es kommt nicht auf Denkarbeit, sondern auf Selbstvertiefung an. Ist dieser Bewußtseinszustand erreicht, so ist das metaphysische Sein genau so unmittelbar gegeben wie dem Auge die äußere Natur und dem Verstand die Welt der Begriffe. Diese Veränderung der Bewußtseinslage ist ein Anstieg auf der Stufenleiter der Wesen, ist Erhöhung des Seins. Das so gesteigerte Bewußtsein spiegelt den Geist der Tiefe, den Seinsgrund des Selbst, das dunkle, stetig strömende Leben, das jenseits aller Gestaltung west. — Dies Göttliche nennt Keyserling gern Atman[1]. Wer

[1] Es ist Atman-Brahman des Brahmanismus, der unpersönliche, geistige Seinsgrund der Seele und der Welt. Wem es sich entschleiert, wer schaut, daß sein

das Spirituelle und Religiöse realisiert, erreicht eine übermenschliche Bewußtseinslage, wo der Geist unbeirrt im Atman, in der Sphäre des reinen Seins lebt und vom Atman her alles versteht. Atman ist keine Vernunftidee, sondern eine erreichbare konkrete Bewußtseinsstufe.

Wie aber wurde diese Bewußtseinsstufe erklommen? — Durch Yogapraxis, die indische Aszese. Das Wesentliche an ihr findet Keyserling in der Sammlung des Geistes und der Stillung der seelischen Tätigkeit. Nichts von dem beschränkten Maß psychischer Energie darf vergeudet, möglichst viel soll für sinnvolle Verwendung erspart werden. Alles soll also in der Richtung der Verinnerlichung, der Konzentration wirken, soll hinarbeiten auf die Durchseelung des Bewußtseinslebens vom tiefsten Selbst her. Mit fortschreitender Verinnerlichung ergibt sich dann das erlösende Wissen von selbst, wo das Bewußtsein im Lebensgrunde Wurzel faßt, eins wird mit Atman, der jenseits der Erscheinungen ruht, nicht Name, nicht Gestalt, nicht leidend, nicht handelnd.

Der Philosoph übte selbst die Yogapraxis, um den Zustand der Inspiration dauernd zu machen. Anstatt die Inspiration des Augenblicks in Gedanken und Worte hinauszuleiten, suchte er in größter Sammlung die Gegend zu fixieren, aus der sie kam, ganz in sie hinabzusteigen. Es gelang; wenn die Vorstellungswelt gestillt war, konnte er die Ideen ebenso gelassen wie Bäume mustern; er übte die intellektuale Anschauung, schaute unmittelbar, was sonst nur erschlossen wird. — Überwältigend kommt es im Himalaya über ihn, wo Firnen in Sternenhöhe glänzen, wo es ist, als habe der geborstene Mond sich jählings der grünen Erde aufgepflanzt. Blitzartig wird Licht in ihm; er schaut vordem Unsichtbares. Alle erdgebornen Schranken fallen, er erkennt sich als sonnenhaften Born unendlicher Kraft, rastlos gebend, ausströmend, ohne Hemmung und Widerstand. Er fühlt sich reif, aus dem Menschentum auszukriechen; schon gibt es nichts Menschliches mehr, das ihn innerlich bände.

Zu Kalkutta bei den Tagores werden ihm die uralten Weisen, die von seltsamen Lauten klingen, mit ihrer monotonen, unendlichen Melodie zum Bild der indischen Weisheit. Auch sie ist monoton, sie spricht immer nur vom Einen, in dem Gott, Seele und Welt zusammenfließen, dem Einen, das aller Vielheit innerstes Wesen ist, dem Wallen und Wogen

---

Selbst im Grunde, als Atman, eins ist mit Brahman, dem Weltprinzip, der ist erlöst. Vgl. Tiele-Söderblom, Kompendium der Religionsgeschichte [5] (Berlin 1920) 214 ff.

des ewigfließenden Lebensstroms. Sie meint das Leben selbst, jenes letzte ganz Ungegenständliche, aus dem die Gegenstände gleich Einfällen hervorgehen.

In China scheint die Natur vom Menschen in den Hintergrund gedrängt; hier herrscht die Kultur souverän. Höchste Sinnenkultur spricht aus aller Gestaltung. Nach Sonnenuntergang wirkt Kanton wie eine ungeheure Symphonie in Schwarz und Gold, überall leuchten auf dem schwarzen Grunde der Nacht die feurigen Ideogramme, die den chinesischen Geist bilden und verkörpern. Und dieser Geist kommt über den Wanderphilosophen. Er lebt als Chinese, nimmt seine Mahlzeiten in Pekings abgelegenen Feinschmeckerrestaurants ein, wo der maître d'hôtel die Speisen zusammenstellt wie ein Dichter seine Worte. Er überwindet das Grauen vor einem Gericht Maden und bewundert einen Gang aus marinierten Quallen. Im Tempel Kung-Fu-Tses wird er zum chinesischen klassizistischen Philologen, so daß er alles nur mehr als Ausdruck, Erläuterung oder Ergänzung der klassischen Weisheit erfährt. Selbst in die Psyche des Himmelssohnes wandert er hinein und fühlt die Ordnung des Kosmos, den Wechsel der Jahreszeiten und das sittliche Wohlverhalten der Untertanen abhängig von seinem eigenen Leben der Vollendung. Aber das eigentliche China, das unsterbliche, ist sein Bauerntum. Was Konfuzius und Menzius gelehrt, stellt das Leben des chinesischen Bauern wie selbstverständlich dar; hier ist alle äußere Ordnung ganz aus der Gesinnung heraus geboren, die Tiefe und der Sinn ist zur typischen Form und Oberfläche geworden. Der Chinese treibt die Landkultur nicht als Erwerbsmittel; sie soll nur der moralischen Natur des Menschen ihre normale Betätigung sichern.

Das ist ja der Gegensatz des Chinesen zum Inder, daß er das Äußere, die Gestaltung nicht verachtet, sondern ernst nimmt. Seine Tiefe ist nicht weltflüchtige Geistigkeit, sondern fleischgewordener Sinn. In China strotzt die Erscheinung von Sinn, hier ist die Synthese von Wesen und Schein, die Verschmelzung von Gehalt und Form, die Durchgeistigung der Oberfläche vollzogen. Zur Erscheinung gehört auch philosophische Formulierung; von allen Ausdrücken des Metaphysisch-Wirklichen teilt Keyserling nur den chinesischen Unsterblichkeit zu, er denkt zumeist an Laotses Lehre vom Tao. Aber die gesamte Kultur hat das Ideal der Konkretisierung: der innerste Sinn soll in der Erscheinung erschöpfend zutage treten. Der Chinese lebt den Konfuzianismus; dieser ist nicht theoretische Forderung, sondern Da-

seinsform. Moralität als gebildete Natur ist ein Grundzug Chinas; daher hat auch der Verfeinerte noch ein lebendiges Gefühl für das Einfache und Ursprüngliche, auch der Dekadent noch einen lebendigen Begriff für den Sinn der Moralität.

Gleichwohl steht der Chinese in etwas überaus Wichtigem dem Inder nach: der Chinese übernimmt den metaphysischen Sinn des Daseins auf bloße Autorität hin, er hat kein lebendiges Verhältnis des Selbst zum Metaphysisch-Wirklichen. Der Chinese lebt nicht aus der selbst errungenen Weisheit, er gibt sich hin an die von andern in festen Formeln und Normen gebotene. Obschon der Chinese das philosophischste Leben führt, ist ihm das Philosophieren unnatürlich. Seine Weisheit äußert sich in dem, was er lebend darstellt, nicht in den Gedanken, die er sich über das Dargestellte macht. Drum ist es so langweilig, mit Chinesen über metaphysische Probleme zu verhandeln, immer wieder kommen sie mit konfuzianischen Grundprinzipien, wie „Pastoren mit der augsburgischen Konfession“. Metaphysisches und religiöses Erleben kennt der Chinese nicht.

Dasselbe trifft beim Japanesen zu, nur daß sich bei ihm die Vollkommenheit der Ausgestaltung eines übernommenen Gehaltes nicht als Moralität, als Einfügung in die Weltharmonie offenbart, sondern als aus der Empfindung geborene künstlerische Formgebung und Hingabe an die eigene Nation. Es gibt nichts Duftigeres als die religiöse Lyrik, nichts Spirituelleres als die sinnenden und segnenden Buddhas im Lande der aufgehenden Sonne.

In Japan lebt Proteus ganz den Sinnen, läßt sich vom ästhetischen Reiz gefangennehmen. Er schwelgt in der Süßigkeit japanischer Buddhatempel; zwar hätte der sinnlich-empfindsame Japaner nie den Geist der indischen Weisheit entdeckt, aber da er ihm gezeigt wurde, fand er mit der Kindlichkeit des echten Künstlers deren vollendetste materielle Fassung. Der Geist hat sich den Japanern nie geoffenbart, aber er hat ihr Empfinden verklärt und durch dies Bildnisse geschaffen, die ihm gleichsehen wie sonst nichts auf dieser Welt. Der pilgernde Philosoph schaut im Kloster von Koya San die Verkörperung des Ewigen in der Erscheinung, unwillkürlich tritt seine Seele auf buddhistisch zu Gott in Beziehung, da er in der Anschauung der Buddhabilder versinkt.

Das ist Proteus Keyserlings Gewinn beim Abschied von Asien: Der Höchstwert der Spiritualität ist die indische Weisheit, ihr vollkommenster Ausdruck chinesische Moralität und japanisches Künstlertum. Nur fand

indischer Tiefsinn nicht den Weg zur äußeren Gestaltung, und der Gehalt chinesisch-japanischer Form ist nicht im Tiefsten selbst erlebt, sondern als fremdes Gut übernommen. Dazu vollzieht sich diese Verschmelzung von Sinn und Ausdruck in China und Japan nur innerhalb eines sehr beschränkten Rahmens der Erscheinung; dort allerdings bis zur Vollendung. Das wirklich Orientalische, Asiatische, das, was vom indischen Geist erfüllt wird, kennt keinen Fortschritt in der Erforschung, Eroberung und Beherrschung der Welt des Stoffes. Die materielle Entwicklung Japans ist fremdartig, vom Okzident eingeimpft, ist Krankheit und Krise. Der ferne Orient wandelt seine Lebensgestaltung nicht in rastlosem Fortschritt äußerer Zivilisation; die vollkommene Durchseelung eines unverändert bewahrten Kulturkreises ist seine Weisheit.

So lieb der Wanderer Asien gewonnen hatte, war er drum doch froh, als die Stunde der Abfahrt schlug. Auf der Fahrt über den Stillen Ozean entwindet sich seine Seele allen Bindungen des Ostens; denn Amerika ist ihm der äußerste Ausdruck des Abendländertums, in Amerika wird die europäische Entwicklung sich vollenden.

Der Philosoph fühlt, wie der Geist immer mehr ins Körperliche gebannt wird; es ist ihm fast unmöglich, ein geistiges Dasein zu führen, sich in Ewigkeitsgedanken zu sammeln. Sein Geist bildet sich immer mehr in die Materie ein, der Philosoph verwandelt sich in den Konquistator. Alles ist auf Erforschung und Beherrschung der Natur angelegt. Durch endlose Felder und Weiden trägt ihn die Bahn ostwärts; nie sah er rationellere Wirtschaft, alles nur Betriebe zum Zweck des Gelderwerbs. Chicago deprimiert ihn erst tief; aber bald wünscht er, daß alles Mechanisierbare möglichst bald, möglichst vollständig mechanisiert werde. In Neuyork findet er sich so leicht zurecht wie sonst nirgends. Alles geschieht mit ungeheurer Schnelligkeit, und doch empfindet man keine Hast. Unaufhaltsam schweift die Einbildungskraft in noch bessere Zukunft voraus.

Und dieser äußere Fortschritt, diese ruhelose Naturentwicklung ist nötig, damit werden neue Vollendungsmöglichkeiten geschaffen und die alten gesteigert. Was mechanisiert werden kann, soll mechanisiert werden, damit der Geist für das Übermechanische Muße habe. Um den Geist zur Geltung zu bringen, bedarf es der Macht; um den Sinn in die Erscheinung hineinzubilden, muß die Eigenart der Erscheinung gekannt und beherrscht werden. Um die Natur spiritualisieren zu können, muß man sie meistern. Freilich muß diese Veräußerlichung, diese Entwicklung der materiellen Kultur als

etwas Vorläufiges, als ein Durchgangsstadium angesehen werden auf dem Wege zur geistigen Vollendung. Abstoßend wirkt sie, wo sie sich als Vollmenschentum gibt, wo nichts Höheres über dem technischen Fortschritt anerkannt wird. Und die Kluft zwischen äußerem Vorgeschrittensein und innerer Vollendung scheint dem Philosophen in Amerika noch weiter als in Europa. Die Freiheitsstatue, an der vorüber ihn das Schiff der Heimat zuträgt, ist ihm eine Verheißung der kommenden Vollendung, wo der Mensch in voller Freiheit vom Geiste her die Erscheinung beherrscht.

Heimgekehrt, fühlt er sich selbst dieser Vollendung einen bedeutenden Schritt näher. Die Metamorphosen der Reise haben ihn befreit von der Gefahr, eine Sondererscheinung des Innern oder Äußern zu ernst zu nehmen. Er legt die Proteusnatur ab, um nun in dauernder Gestaltung sein Ideal zu verkörpern, um sich im Rahmen seiner Natur zu vollenden. Einst meinte er, daß die Natur dem Geiste zur durchsichtigen Schale ohne Eigenbetonung werden müsse; heute weiß er, daß die Natur zum lebendigen Körper des Geistes wird, daß dieser sich in der Natur ganz verwirklicht. Entselbstet, fühlt der Weise seinen Grund in Gott, seine Oberfläche jedoch mit allem, was ist, verwachsen. So muß er alle Wesen wie sich selbst lieben, so kann er nicht ruhen, bis sie alle in allem die Gottheit spiegeln. . . . Heimgekehrt, spielt der Philosoph im alten Saal zu Raykküll viel Bach; wie kein anderer Musiker ist Bach dem Metaphysiker kongenial. — „Wenn ich so denken könnte, wie dieser Mann komponiert hat!"

* * *

Ein Kritiker meint, Graf Keyserling sei Schriftsteller, nicht Philosoph. Freilich kommt im Reisetagebuch der Schriftsteller, d. h. der Meister sprachlicher Formgebung, zu oft mit dem Philosophen in Widerstreit. So wird an vielen Stellen das Ergebnis der Entwicklung vorweggenommen, erst beim zweiten Lesen kommen die Stadien der metaphysischen Entwicklung deutlich zum Vorschein. Man weiß dann, was man als nachträglichen Einschub ins Tagebuch zu überspringen hat. Ferner ist der Schriftsteller darin der abstrakten Art des Philosophen unterlegen, daß er zuwenig von der sinnfälligen Eigenart der fremden Kulturen in anschauliche Schilderung gebannt hat, die den Leser in die Stimmung und Geistesverfassung der betreffenden Kultur versetzen könnte. Man ist nach flüchtigen und farblosen Skizzen ganz auf den Widerschein im Begrifflichen angewiesen.

Philosoph im üblichen Sinn ist Keyserling nicht, will er auch gar nicht sein. Er ist Vertreter einer „freien Philosophie", die nichts mit einer

Schule, zumal nichts mit der Universitätsphilosophie zu tun haben will. Dagegen weiß er sich abhängig von Kant und von der indisch-asiatischen Welt- und Lebensweisheit. Kant habe das Unvermögen unseres begrifflichen Denkens aufgezeigt, ins Bereich des Seienden jenseits der Erscheinungen vorzudringen. Diese metaphysischen Erkenntnisse seien aber, wie die indische Philosophie zeige, einer unmittelbaren Intuition zugänglich[1]. Das Höchste an Spiritualität ist dem Grafen Keyserling die indische Weisheit und ihr vollkommenstes Ausdrucksmittel chinesisch-japanischer Gestaltungssinn. Europa müsse durch den indisch-chinesischen Geist befruchtet werden. Wirklich indisch ist nun in der Vollendungslehre Keyserlings — die indischen Bezeichnungen tun ja nichts zur Sache, so wichtig sie für viele Leser sein mögen — eigentlich nur die Yoga-Lehre: beharrliche Geisteskonzentration vertiefe das Bewußtsein endlich so, daß es zum unmittelbaren Erfassen Gottes werde. Buddhistisch ist auch, daß diese Geistessammlung die Tätigkeiten des beruflichen und allgemeinmenschlichen Lebens zum Gegenstand hat. Buddha fordert ja, daß sein Schüler stets vollbewußt und gesammelt handle, ob er gehe oder sitze, esse oder trinke, spreche oder schweige[2]. Dieser exotische, mystische Zug erklärt zum großen Teil den Erfolg des neuen Weisen. Rabindranath Tagores Berühmtheit, Neuausgaben von Laotse und Buddha, sind Zeichen der Zeit; ebenso ein krankhafter Zug zu Mystik jeder Art. Der Zusammenbruch einer äußerlichen Kultur, in der man gegen die Forderung des Christentums ganz aufging und mit der man nun gleichwohl das Christentum gleichsetzt, drängt dazu, in weitester Ferne und okkulter Tiefe neuen Lebensinhalt zu suchen.

Neben der orientalisierenden Einstellung ist die Richtung auf praktische Auswirkung eine Eigentümlichkeit unseres Philosophen. Philosophie ist Kunst auch in dem Sinn, daß sie das Leben gehaltvoll gestaltet, daß sie als Weisheit Lebensschönheit schafft. Jede Erscheinung, auch die des menschlichen Daseins, wirkt schön, wenn die vorhandenen Möglichkeiten vollendeten Ausdruck finden. Eucken wurde der Vorwurf gemacht, seine idealen Forderungen seien lediglich Kathederweisheit geblieben, ihm habe Drang und Vermögen gefehlt, sie ins wirkliche Leben hineinzutragen. Keyserling hat bereits eine „Schule der Weisheit, Gesellschaft für freie Philosophie“ gegründet. Die Jünger dieses modernen Weisentums leitet

---

[1] Hier erscheint H. Bergsons Intuitionsphilosophie in indischem Gewande.

[2] Buddha, Der Weg zur Erlösung (München 1921, C. H. Beck), Die Hauptdenkübung 30 ff.

der Meister in gemeinsamen Retraiten und intimen privaten Sprechstunden an, durch Übung einer geläuterten Yogapraxis, durch geistige Konzentration der Vollendung zuzustreben.

Begleiten wir den Philosophen auf seinem Weg zur Vollendung, und äußern wir unsere Bedenken, wo dieser Weg mehr und mehr zum Irrweg wird.

1. Ausgangspunkt ist die Zersetzung der geistigen Kultur Europas. Alle Glaubensdogmen, Pflichtvorstellungen und metaphysischen Formulierungen, alle Autoritätshilfen, durch die Europa bisher sein Dasein vergeistigte, seien vom kritischen Verstand zerstört. — Hierbei wird als Wesen des christlichen Glaubens ein blindes Fürwahrhalten hingestellt, dessen einzige Begründung im besten Falle rein äußerliche Autorität sei. Freilich würde die Erklärung, der katholische Glaube lasse sich durch wissenschaftlichen Beweis des Daseins Gottes und der Offenbarungstatsache rechtfertigen, keinen Eindruck machen, da der Philosoph Kants Irrlehre übernimmt, es sei unmöglich, übersinnliches Sein an sich durch begriffliches Denken zu erfassen.

2. Gleichwohl muß nach dem Philosophen alles Streben nach Vollendung vom Wissen erleuchtet werden; persönliche Erkenntnis muß Träger des Wollens sein. Dies ist eine Erkenntnis höherer Art. Das Bewußtsein läßt sich nämlich auf eine Lage bringen, wo es metaphysische Zusammenhänge, zumal die Beziehung aller Beziehungen, das Verhältnis von Geist und Natur, von Gott und Welt, unmittelbar schaut, unmittelbar auch die letzte lebendige Tiefe, den unendlichen Grund alles Seins und Lebens innewird; nicht in intellektueller Anschauung, sondern im Erleben des ewig strömenden Seins. Und dies nicht kraft einer okkulten Fähigkeit — Keyserling steht der Theosophie als Vollendung durch Okkultes ablehnend gegenüber —, sondern kraft natürlicher Anlage. — Hiergegen ist einzuwenden: Metaphysische Wirklichkeiten sind uns nur auf dem Wege abstrahierenden und schließenden Denkens zugänglich, ein unmittelbares Erleben Gottes ist der Anschauung im Jenseits und einer vorwegnehmenden unvollkommenen cognitio experimentalis Dei in mystischen Zuständen vorbehalten, aber beides liegt über die natürlichen Kräfte des Menschen hinaus und wird nur durch gnadenvolle Erhebung möglich, kann aber nimmermehr durch irgendwelche Technik auch der geistigsten Art erreicht werden.

3. Gegen eine ganze Reihe weiterer Forderungen ist an sich nichts einzuwenden. Alles äußere Leben soll von der Erkenntnis Gottes durchgeistigt, alles Tun seinem tiefsten Sinn nach gestaltet und innerhalb der natur-

gegebenen Grenzen in all seinen Möglichkeiten verwirklicht werden. Das menschliche Ideal besteht in Selbstverwirklichung, Vollendung, die Leib und Seele zum Ausdruck des Geistes macht. — Nur sind diese Forderungen mit den gebotenen rein natürlichen Mitteln nicht auszuführen. Obwohl die natürliche Vollkommenheit und Heiligkeit nichts anderes ist als Erhaltung und Entfaltung der menschlichen Natur in ihrer Ganzheit und vor allem in ihren geistigen Anlagen, so stellt sich in der Erfahrung doch eine moralische Unmöglichkeit heraus, solche Heiligkeit längere Zeit mit rein natürlichen Mitteln zu üben. Dieser rätselhafte Zustand findet seine Erklärung in dem christlichen Dogma von der Erbsünde. Der jetzige Zustand ist in gewissem Sinne unternatürlich. Nicht als ob die menschliche Natur in irgendeinem Wesensteil verkümmert wäre, aber diese Anlage fordert eine durch die natürliche Vorsehung zu bietende äußere Hilfe. Nun hat Gott diese natürliche Hilfe durch etwas viel Höheres, etwas Übernatürliches ersetzt. Diese übernatürliche Hilfe, die in der Hauptsache aber einen viel höheren Zweck als den hier in Frage stehenden hat, ist jedoch dem Menschengeschlecht durch Erbschuld verlorengegangen; sie wird in der übernatürlichen Vereinigung mit Jesus, dem fleischgewordenen Logos, dem Erlöser, jedem Menschen irgendwie und irgendwann angeboten. Wer also die ihm von Gott in der geoffenbarten Religion gereichte Hilfe sich nicht aneignet, kann auf die Dauer den Lebenssinn mit seinen zum Teil recht schweren Forderungen nicht verwirklichen. Darum ist der so oft wiederkehrenden Forderung Keyserlings: „Philosophie, nicht Religion!" selbst im Interesse der natürlichen sittlichen Vollendung die andere entgegenzustellen: „Sowohl Philosophie als Religion, die Religion Jesu Christi, und Religion in unvergleichlich höherem Grade als Philosophie!"

4. Was Keyserling als Vollendungsmittel bietet, ist folgerichtig geübte Geistessammlung und Selbstvertiefung. Intensive Konzentration sollte sich stets den tieferen Sinn alles beruflichen und allgemeinmenschlichen Handelns bewußt machen und Gott als den letzten Sinn alles Seins gegenwärtig halten. Diese Spiritualisierung von der Tiefe her führe schließlich zum Erlebnis, durch die eigene Vollendung Gott selbst zu realisieren und das Ewige zu aktualisieren, wesenseins zu sein mit Atman-Brahman, der alle Gestaltung bedingenden und beseelenden Urkraft, unmittelbar bewußt aus dem Selbst zu leben, dessen Wollen allen Sollens Seinsgrund ist, Gott nicht als Du, sondern im Tiefsten als Ich zu erleben. — Das ist aber spiritualistischer Pantheismus, der dadurch, daß er in eine überbegriff-

liche Sphäre des Erkennens gerückt ist, den logischen Widersprüchen der Alleinslehre nicht entgeht. Dazu geht von diesem indischen Pantheismus wie bei Schopenhauer und Eduard von Hartmann ein eisiger Pessimismus aus, der sich auch durch den optimistischen Ton Keyserlings hindurch geltend macht: Es gibt keine Vorsehung, es gibt keine persönliche Unsterblichkeit. Wohl könnte menschliche Vollendung als äußerste Verwirklichung der menschlichen Natur und Offenbarmachung Gottes dem Leben einen tröstlichen Inhalt geben, wenn dies Ziel nur sicher erreichbar wäre. Aber selbst im System des Philosophen wird die Erreichbarkeit bezweifelt, für den einzelnen wie für die gesamte Menschheit. Sinnlose Zufälle, Weltkatastrophen können die ganze Menschheit vernichten, bevor die Vollendung erreicht ist, und die meisten Einzelmenschen gehen sicher in den Tod, ohne das Ideal zu verwirklichen. Das persönliche Ich aber erlischt im Tode: eine Unsterblichkeit der Persönlichkeit gebe es nur in dem Sinne, daß die ideelle Lebenstendenz oder eine geschaute und persönlich dargestellte Idee weiterlebe.

Ein ewiges Leben jenseits des Todes, wo die Vollendung einen seligen Abschluß fände, gibt es also nicht. Damit ist die naturhafte Sehnsucht nach persönlicher Unsterblichkeit in ewiger Vollendung Lügen gestraft.

So ist also dieser neuen Philosophie tiefster Gehalt Pessimismus. Wenn der Wein dieser neuen Weisheit ausgeschäumt hat, bleibt nur bittere Hefe zurück. All der klingenden Worte letztes Echo ist Verzweiflung. Verzweiflung am menschlichen Erkennen: der Verstand ist unzulänglich und jene höhere Bewußtseinsstufe eine Selbsttäuschung. Verzweiflung am sittlichen Streben: das Ideal wird in nebelhafter Ferne gezeigt, aber weder Weg noch Kraft geschaffen, es zu erreichen. Verzweiflung am unausrottbaren Glückstrieb: die Vollendung hat nichts mit Glück zu tun, keine Vorsehung verknüpft Vollendung mit Glück, und im Tode erlischt die Seele.

*

Diese Weisheit, die wie ein Irrlicht über dem Sumpfe des Pessimismus steht, soll das göttliche Leuchten des Christentums ersetzen, das aus dem unnahbaren Lichte des Dreieinigen herabstieg und immerdar unter uns wohnt. Wohl hat Graf Keyserling manch bewundernde Worte für Christliches. Das Christentum habe eine formende Kraft wie sonst keine Religion; es werde als Religion dauern bis ans Ende der Welt. Auch der Katholizismus führe eine angemessene Naturanlage zu Gott; er realisiere das Göttliche mehr als der Protestantismus in der Kontemplation und im Kult. Freilich stehe das protestantische Christentum mit seiner Autonomie

höher. Aber die Fortgeschrittenen brauchen überhaupt keine objektive Religion mehr, sie können auch diese Gestaltung nicht mehr ernst nehmen. Im einzelnen wirft er dem Christentum vor, es mache das empirisch Minderwertige als solches zum metaphysisch Wertvollen, es sehe im geschlechtlichen Leben Sünde. Der Katholizismus nehme seinen Anhängern das Verantwortlichkeitsgefühl, sei in seinem Heiligendienst polytheistisch und in der Bilderverehrung oft fetischistisch. Nicht einmal vor der anbetungswürdigen Person Jesu macht die Kritik halt; der Philosoph vermißt den weltüberlegenen Geist, klar formulierendes Wissen, Allseitigkeit der menschlichen Vollendung.

Kein Katholik kann es mit seinem Ehrgefühl, mit seinem Gewissen, mit seiner Ehrfurcht vor unserem Herrn und Heiland vereinbaren, sich der Führung dieses neuen Weisen auf dem Wege zur Vollendung anzuvertrauen. Das hieße die unfehlbare Offenbarung Gottes verachten, um menschlichen Fabeln anzuhangen. Das hieße das fleischgewordene Wort verleugnen, um Schüler menschlicher Afterweisheit zu werden.

Als Graf Keyserling auf der Universität zu Tokio einen Vortrag über asiatisches Wissen und Vollendungsstreben hielt, meinte einer der Professoren, es sei die Neuheit, die solchen Eindruck auf ihn mache. Ein anderer wandte ein, das meiste liege ja auch in der abendländischen christlichen Literatur schon vor. So viel ist richtig: was an Gesundem in der orientalisch inspirierten Weisheit des Philosophen sich findet, ist im katholischen Christentum längst erfüllt.

Maya, die äußere Erscheinung, Zivilisation und Technik, solle nicht überschätzt werden. — Das Christentum spricht von der Eitelkeit der Welt, von dem einen Notwendigen, dem Streben nach Gerechtigkeit, dem alles übrige dreingegeben wird; das Endliche ist seinem Wesen nach Abbild Gottes, seinem Dasein nach ständige Schöpfung Gottes, ohne die Summe des Seins zu vermehren.

Wissen, persönlich erfaßte Wahrheit, sei Grundlage der Weisheit und der Erlösung, nicht blinder Gefühls- oder Autoritätsglaube. — Der katholische Glaube setzt sichere Erkenntnis Gottes und der Offenbarungstatsache voraus, die katholische Sittlichkeit stellt als oberste Forderung das Leben aus der Überzeugung; was gegen die persönliche Überzeugung geht, ist Sünde.

Unser begriffliches Denken sei nicht zureichend, eine abgeschlossene Weltanschauung zu bilden, diese müsse durch höhere Erkenntnis gewonnen

werden. — Das Christentum bietet absolute Glaubensgewißheit und übernatürliches Gnadenlicht, wodurch die Schwäche unseres Erkennens gestärkt und unerreichbare Wahrheiten geoffenbart werden.

Das Ideal sei Vollendung als Synthese von Gestaltung und Sinn, als Potenzierung und Aktualisierung aller Möglichkeiten der menschlichen Natur. — Die Angemessenheit an die menschliche Natur in ihrer Ganzheit im Sinn der Erhaltung und Entfaltung der Anlagen ist der christlichen Philosophie gerade das Kriterium für Gut und Schlecht. Freilich nimmt christliche Ethik es viel ernster mit der Heilighaltung des Lebenssinnes als der Vollendungsphilosoph. Nie wird katholische Moral eine Auswirkung von spezifischen Anlagen oder gar die Befriedigung eines Triebes auf Kosten höherer Vermögen, auf Kosten des Ganzen zulassen. Keyserling dagegen meint, eine besondere Anlage solle ausgelebt werden, wenn dies auch nur durch Unmoralität möglich ist. Wer, zum Erkennen begabt, durch unheiliges Leben zu tieferem Wissen gelangen könne, müsse diesen Weg gehen; ästhetische Vollendung liege oft im rechten Winkel zur Moralität; es wäre aber für den Künstler verkehrt, höchstes, unersetzliches Können moralischen Bedenken zu opfern. Selten geht Keyserling auf Konkretes ein — hier hindert die abstrakte Art des Philosophen den Lehrer der Weisheit —, aber das einzige Mal, wo er es tut, macht er verhängnisvolle Einräumungen an die Empörung der Triebnatur gegen den Lebenssinn: in seiner Stellungnahme zum Erotischen. In Japan bewundert er die harmlose Heiterkeit, die in den Freudenhäusern herrscht, „wie bei uns etwa bei Kindern unter dem Weihnachtsbaum". Den Reinen macht eben nichts unrein; „der Gast nimmt einen Abglanz der Reinheit der Freudenmädchen aus dem Bordell mit nach Haus". Allerdings sieht der Philosoph in der Prostitution einen Übelstand; aber wie die menschliche Natur nun einmal sei, könne kein Versuch glücken, den außerehelichen Geschlechtsverkehr zu unterdrücken. Keyserling kennt keine bessere Stellungnahme zu diesem Problem als die japanische. Es versteht sich für den Japaner von selbst, daß er geschlechtliche Bedürfnisse hat, und von selbst, daß er sie befriedigt; und da dem so ist, beschäftigt es sein Bewußtsein kaum. Die normale Auslösung des Geschlechtstriebes sollte gesichert und gerechtfertigt sein. Im Freudenhaus sollte eine ebenso reine Atmosphäre wie in der Familie herrschen, und der Ehestand weniger und weniger als conditio sine qua non zum Kinderhaben gelten. Hier sieht man deutlich, zu welchen Kompromissen menschliche „Weisheit" sich verführen läßt; zur Anwaltschaft der Geistes-

vollendung dem Triebleben gegenüber ist nur eine auf Gottes Wort und Gnade gestützte Autorität befähigt.

Yogapraxis sei der Weg zur Vollendung, Konzentration, welche die persönliche Eigenart erfaßt und im Handeln ausprägt, die den Sinn der Berufsarbeit und des Menschenlebens ergründet und durch ihn alle Oberfläche beseelt; Konzentration, die zugleich Stillung der psychischen Ruhelosigkeit sei und durch die Suggestionskraft des vorgestellten Ideals vitalisierend wirke. — Die katholische Aszese empfiehlt längst den Geist der Sammlung und Gelassenheit, die regelmäßig geübte Gewissenserforschung, eine ständige Wachsamkeit gegen alle Ablenkung vom letzten Ziel des Menschenlebens, sie stellt Jesu vollendetes Leben als belebendes Vorbild in den Mittelpunkt des betrachtenden Gebetes.

Der Höhepunkt der Spiritualisierung sei Zentrierung des Bewußtseins im Atman, ein ständiges Leben in und aus dem tiefsten Grund allen Seins. — Das Christentum spricht vom Wandel in Gottes Gegenwart, von ständigem Gebetsleben in Anbetung, Dank und Bitte, der im Geist wiedergeborne Christ lebt aus Gott wie die Rebe aus dem Weinstock.

Und wenn sich bei der Schilderung vom Schauen des Wesensgrundes aller Dinge, vom Erleben des göttlichen Lebensstromes Sehnsucht regt — auch dieser verheißt das Christentum Erfüllung in der visio beatifica des Himmels, wo die Verklärten in Gott umgestaltet ihn schauen von Angesicht zu Angesicht.

Einst zog ein anderer Abendländer zum fernsten Osten; auf seinen mühseligen Wanderungen durch Indien und Japan, auf seiner Todesfahrt nach China wiederholte er unzählige Male in inbrünstiger Sammlung: O beata Trinitas! Der hl. Franz Xaver, der das Evangelium des Gekreuzigten ostwärts trug, war Schüler und Meister der wahren Weisheit; sein Wirken ging in der Richtung der von Gott geplanten Vollendung der Menschheit.

Sigmund Stang S. J.

Die Bekehrung.

Es sind nicht lauter lichte und wohltuende Erinnerungen und Empfindungen, die das Wort Bekehrung in uns auslöst. Wir denken leicht an krampfhafte, konvulsivische Zuckungen des Leibes und der Seele, die mit „Bekehrungen" oft genug verbunden sind, wir denken an grauenvolle Visionen geängstigter Sünder oder an die zuweilen peinlich wirkenden Bekenntnisse an der Bußbank der Heilsarmee; oder es fällt uns der an Puritanismus und Fanatismus grenzende Übereifer und die gekünstelte, gestelzte, geschraubte und gesalbte Unnatur im Wesen mancher „Bekehrten" ein. Unter dem Eindruck vieler schmerzlicher Beobachtungen werden wir geneigt, mit dem Begriff der Bekehrung zum mindesten auch die Vorstellung von einem Riß in der seelischen Entwicklung, von einem Sprung in der Glocke eines inneren Lebens zu verbinden, so daß sie nicht mehr rein und voll tönen kann; auch an Überspannung und Erkrankung des Nervensystems denken wir, die dann naturgemäß wieder eine Lähmung und Verwachsung des seelischen Organismus zur Folge hat.

Sehen wir zunächst von jedem Werturteil ab und suchen wir vor allem die religionspsychologische Erscheinung der Bekehrung aufzufassen! Diese Erscheinung ist nun außerordentlich eindrucksvoll und überraschend. Die Bekehrung ist in der Entwicklung eines Menschen ein Höhepunkt, von dem aus sich sein innerer Weg nach rückwärts und vorwärts überblicken und sogar einigermaßen verstehen läßt. Sie ist ein kritischer Punkt, an dem gleichsam der Aggregatzustand der inneren Strömungen sich ändert. Die Bekehrung bildet den Wendepunkt in der Genesis einer jeden höheren Religiosität, sie ist ein Überschreiten einer Schwelle.

Es gilt zunächst, aus den erfahrungsmäßig beobachteten und beschriebenen Bekehrungen die Merkmale abzulesen, die uns einen einheitlichen und abgegrenzten Begriff der Bekehrung zu bilden ermöglichen. Alle diese Bekehrungen, wie sie in der Heiligen Schrift, in den Lebensbeschreibungen der Heiligen, in den Protokollen und Berichten der Religionspsychologen erzählt werden, haben das Gemeinsame, daß sie eine mehr oder weniger auffallende Veränderung des Seelenlebens, eine innere Wandlung

darstellen. Jede Bekehrung bringt etwas Neues mit sich, ist eine „Erneuerung", eine „Wiedergeburt", der Beginn eines neuen Lebens, ein Zusammenbruch des Bisherigen, eine innere Umwälzung. Wir müssen also vom Begriff der Bekehrung die Schwankungen des Gefühls und der Stimmung ausschließen, die mit fast periodischer Regelmäßigkeit in jedem Seelenleben, wenn auch mit sehr verschiedenen Stärkegraden, auftreten. Diese Schwankungen können recht auffallend und schroff sein, sie haben zuweilen das Gepräge eines scharfen Widerspruches gegen die kurz vorhergehende Seelenlage, sind aber doch nichts weniger als eine wirkliche Umwälzung und Erneuerung; sie sind nichts anderes als die Berge und Täler der gleichen inneren Wellenzüge. Meist werden diese Schwankungen rein körperlich begründet sein; zuweilen sind sie nur die naturgemäßen Erregungs- und Entspannungszustände, die eine vorhergehende Ebbe oder Flut im Gemütsleben ablösen. Besonders auf hochflutende Erregungen folgt mit Notwendigkeit ein Tiefdruck der Gefühle, eine Ermattung, die als Traurigkeit, als Ernüchterung, als Überdruß und Ekel empfunden wird. Daher kommt es, daß auf sittliche Verfehlungen, die mit heftigen Erregungen des Empfindens verbunden sind, stets eine Ernüchterung folgt, die dann ein ernstes und starkes neusittliches Wollen vortäuschen kann. Ist der Trinker aus seinem Rauschzustand erwacht, dann verabscheut er unter Tränen seine Trunkenheit und gelobt mit hundert heiligen Schwüren, nie wieder einen Tropfen zu kosten; aber dieses Festland eines guten Willens, das da bei Gefühlsebbe hervortritt, wird rasch wieder überspült von der neu heranrollenden Woge des Bedürfnisses. Solche Stimmungswechsel, die innerhalb der Schwingungsweite der inneren Perioden einer Seele oder vielmehr eines Nervensystems bleiben — und besonders die ideologisch gefärbten Schwankungen der Pubertätszeit bleiben meist innerhalb dieser Schwingungsweite —, können wir also nicht als Bekehrungen betrachten. Die Bekehrung schafft einen Zustand, der die Wellenwechsel des Gefühlslebens überdauert.

Bekehrung ist sodann eine tiefgehende und dauernde Wandlung des *inneren* Lebens. Einen Wechsel in den äußeren Lebensgewohnheiten, auch wenn er noch so auffallende Veränderungen herbeiführt, nennen wir nicht Bekehrung, solange nicht feststeht, daß er durch einen Umschwung von innen her bewirkt wurde. Die äußere Lebensführung eines Menschen ist nun stets in zahllose Hemmungen gebannt, in starke Geleise gezwängt, aus denen sie nur sehr schwer herausgelöst werden kann. Wenn also ein innerer Umschwung in die äußeren Verhältnisse und Geschehnisse wirklich um-

gestaltend eingreifen soll, dann muß er von einer gewaltigen Kraft und Tiefe sein. Bekehrung ist stets aufwühlendes, bis in die Tiefe der Seele vordringendes Erlebnis.

Da es also vor allem auf die Stärke des neuen Lebens und Erlebens im Bekehrten ankommt, ist es nicht so sehr von Bedeutung, mit welcher Schnelligkeit es eintritt. Meistens treten die tiefen inneren Wandlungen allerdings mit der urplötzlichen Raschheit des Blitzes ins Bewußtsein. Wenn sie auch im Unterbewußtsein sich schon lange vorbereitet haben, ihr endliches Auftauchen hat doch die heftige Art einer Entladung, eines Ausbruches, der zuweilen geradezu gewaltsam anmutet. Doch gibt es auch stetige Umwandlungen, die mit der Ruhe und Lautlosigkeit eines Wachstumsvorganges sich vollziehen; da finden sich dann nirgends schroffe Übergänge, Funken und Stichflammen, lodernde Ausbrüche, aber der Rückblick auf längere Zeiträume, Jahre und Jahrzehnte, zeigt doch deutlich, daß unterdessen die Seele und ihr Leben bis in die tiefsten Fundamente hinein umgebaut wurden. Es besteht kein Grund, solche stetige Umwandlungen vom Begriff einer Bekehrung auszuschließen. Ja gerade sie sind vielleicht die eindringendsten und beständigsten Bekehrungen. Ein Rückfall auf die frühere Lage ist bei solchen stetig wachsenden Bekehrungen kaum zu befürchten; und außerdem haben sie den einzigartigen Vorteil, daß sie keinen Sprung, keinen Mißklang im Seelenleben hervorrufen, und darum auch keine Gefahr für die geistige Gesundheit bedeuten, während die eruptiven Bekehrungen wohl immer einen erkennbaren Riß, einen Spalt, eine Narbe im Gemütsleben zurücklassen.

Der innere Umschwung in der Seele des Bekehrten bedeutet ferner stets einen Aufstieg zu einer als höher bewerteten Seelenlage. Jeder Bekehrte empfindet seinen neuen Zustand als das Bessere, als höhere Reinheit und Kraft, als ein Leben in der Wahrheit, in der Liebe, in der Gnade, als eine Abkehr oder eine Erlösung von Irrtum, Lüge und Sünde. Aus dieser Werthaltung erklärt sich auch zum Teil das wunderbare Glückserlebnis, das mit Bekehrungen stets verbunden ist; zum andern Teil entstammt dieses Glück der wohltuenden Entspannung, die auf eine oft lange währende und schmerzliche Spannung aller Seelenkräfte folgt.

Die Bekehrung geht immer in der Richtung auf das Gute, ja auf Gott zu: sie ist religiös geartet. Alle Bekehrten glauben sich angerührt, angesprochen von Gott oder wenigstens von einer höheren Macht. Darin besteht ihr großes Erlebnis, daß Gott ihnen begegnet, daß er ihnen nahe

ist, daß er sie aufnimmt und trägt. Sie fühlen sich einbezogen in einen geheimnisvollen Zusammenhang, sie gewinnen neue Einsichten in die Rätsel des Lebens, sie erleben plötzlich eine überwältigende Glaubenssicherheit nach einer Zeit quälender Zweifel; sie werfen sich mit voller Zuversicht in Gottes Arme, sie kehren sich ab von geschöpflichen, irdischen, vergänglichen Dingen; die eigenartige Melancholie religiös starker Naturen tritt ein. Das sind die gewöhnlich auftretenden religiösen Charakteristika der Bekehrungen. Es wäre an sich ja auch denkbar, daß eine Seele sich rein ethisch bekehrt, auf eine höhere Lage der Sittlichkeit sich gehoben fühlt, ohne daß sie diese Hebung religiös deutet oder religiös begründet. Aber die Erfahrung zeigt, daß auffallende und auf längere Zeit wirksame Hebungen des sittlichen Wollens, nicht etwa bloß des an sittlichen Normen gemessenen Tuns, tatsächlich immer auch von religiösen Bewegungen begleitet sind. „Die höchsten Leistungen, zu denen Menschenliebe, Ergebung, Zuversicht, Geduld und Tapferkeit sich je erhoben haben, hatten stets religiöse Motive", sagt William James („Die religiöse Erfahrung"). Der Bekehrte empfindet sich darum stets auch als religiöser, als frömmer, als gottgefälliger und gottnäher; ein in ein kirchliches Bekenntnis gefaßter Abschluß der religiösen Entwicklung braucht allerdings mit der Bekehrung nicht immer und nicht sogleich verbunden zu sein.

Anderseits führt oder strebt der religiöse Umschwung im Bekehrten auch zu einer sittlichen Erneuerung, wie ja überhaupt die religiöse und die sittliche Welle stets in gleicher Richtung wirken, wenn auch oft genug ein Gangunterschied zwischen den beiden Wellen sich peinlich bemerkbar macht; besonders häufig sehen wir die sittliche Welle hinter der religiösen nachhinken. Aber — und das ist das Wesentliche — erhöhte Religiosität bedeutet immer auch einen neuen Willen zum Guten, wie sehr er auch noch gehemmt, verschüttet oder gar mißverstanden sein mag.

Wir können also zusammenfassend sagen: Eine Bekehrung ist ein Erwachen der Seele zu intensiverer Religiosität, zu einem religiösen Leben von bedeutender Wärme. Bekehrung ist das religiöse Aufglühen einer Seele. Daraus ergibt sich ohne weiteres, daß zum Begriff der Bekehrung weder sinnfällige Wunder noch krankhafte, pathologische Erscheinungen gehören. Die sinnfälligen Vorgänge außerordentlicher Art, wie Visionen, Lichterscheinungen, Stimmen, Heilungen, sind samt und sonders wenig brauchbar für die Diagnose einer wirklichen Bekehrung; das lehrt deutlich ein stets wachsendes Erfahrungsmaterial.

Das einzig sichere Kennzeichen einer religiösen Wiedergeburt sind eben nur die sittlichen Früchte, die in dem neuen Leben reifen. Ebenso sind Krankheitserscheinungen kein wesentliches Merkmal der Bekehrung: Ausbrüche von religiösem Wahnsinn können schon deshalb nicht als Bekehrung gelten, weil sie keine wahrhafte, geschweige denn eine höhere Religiosität bedeuten. Die wahnkranke Seele wird nicht von der religiösen Wirklichkeit beherrscht, sondern eben nur von Wahnvorstellungen, und diese selbst sind nur der glühende ins Bewußtsein fallende Reflex einer Nerven- oder Hirnzerrüttung. So deutlich also Bekehrung und Erkrankung begrifflich auseinanderfallen, ihre diagnostische Unterscheidung dürfte bisweilen sehr schwierig sein, nicht nur weil Psychosen nicht immer mit Sicherheit als solche festgestellt werden können, sondern vor allem, weil eine wirkliche Bekehrung mit einer neurotischen Erkrankung verbunden sein kann. Eine Bekehrung kann schon an sich auf einen außenstehenden Beobachter, der vielleicht dem religiösen Leben selbst fremd oder befremdet gegenübersteht, leicht den Eindruck krankhafter Art machen. Wie ein Geisteskranker seine Wahnsysteme mit einer verblüffenden inneren Logik aufbauen kann, an der auch nicht der leiseste Ansatz von Widerspruch nachzuweisen ist, so kann es umgekehrt vorkommen, daß die Logik des Bekehrten der alltäglichen Logik, den Gedankengängen der ihn beobachtenden hausbackenen Umgebung schnurstracks widerstreitet. Abgesehen davon, daß auch Heilige vor Irrtümern nicht gefeit sind, daß auch einem Menschen von genialer Religiosität Fehlschlüsse und Mißgriffe schwerster Art unterlaufen können, gibt es doch auch mehrfache Arten von irrationaler, aber im höchsten Sinne wahrer Logik, die auf Menschen von ganz anderer Seelenlage den Eindruck des Überschwenglichen, des Unvernünftigen, des Tollkühnen, ja des Absurden machen kann. „In der Stunde glühender Erregung", sagt James, „wird das Unbegreifliche begreiflich, und was von außen so rätselhaft erschien, wird dann durchsichtig und klar. Jede Erregung gehorcht ihrer eigenen Logik und kommt zu ihren eigenen Schlüssen. Frömmigkeit und Liebe leben in einer andern Welt als irdische Lust und Furcht und bilden ein ganz anderes Zentrum geistigen Personenlebens." So gibt es in der Tat eine Liebeslogik, eine Künstlerlogik, ja auch eine Frauenlogik, der man nicht mit dem Lehrbuch der „Schul"-Logik beikommt. Und ebenso gewiß gibt es wohl auch eine religiöse Logik der Heiligen, der die Zeitgenossen vielfach verständnislos gegenüberstehen, eine Logik der enthusiastischen Armen, der genialen Liebesjünger, der heroischen Glaubensboten,

eine Logik des ganz aufgewühlten Schuldbewußtseins, des bergeversetzenden Vertrauens, der vollkommen entselbsteten Demut. Eine solche Logik hat aber auf die große Menge und ihren Alltag stets wie Unvernunft und Wahnsinn gewirkt. Da betrachtet man gern als krank, ja als ungehörig, was irgendwie ungewöhnlich ist, was über den gewohnten Zuschnitt der Dinge hinausragt. Und erst recht die Stimmung und gar die Lebensführung eines wirklich Bekehrten wird stets den staunenden Augen seiner Umwelt wie etwas Ungewohntes und Unerhörtes erscheinen, das eigentlich gar nicht sein sollte nach dem richtigen Lauf der Dinge, und flugs wird es überspannt und krankhaft erklärt. Wir wissen, daß selbst die vollkommenste geistige Gesundheit, die es je gab, die Gesundheit Jesu und seiner Religiosität nicht diesem Verdacht der Krankhaftigkeit entgehen konnte: „Sie sagten, er sei von Sinnen“ (Mark. 3, 21).

Die Diagnose der echten Bekehrung wird aber am meisten dadurch erschwert, daß sie häufig von einer wirklichen Erkrankung begleitet ist oder zu einer solchen führt, auch vielleicht schon durch eine Krankheit veranlaßt ist. Das ist ganz begreiflich. Die gewaltigen in der Seele aufgehäuften Spannungen, die erschütternden Entladungen, das aufwühlende, alles bisherige Denken und Fühlen umwälzende Erlebnis, der brausende, überschäumende Strom des neuen Erkennens und Strebens, all das bedeutet naturgemäß eine starke Belastung der Nervenkraft; jeder heftige Wechsel der Gefühlslage und überhaupt alles Schaffen und Leiden, das stark gefühlsbetont ist, wirkt ja erschöpfend und verzehrend auf die Gesundheit ein. Bei wirklich echten Bekehrungen wird wohl diese Bedrohung und Schädigung der Gesundheit meist nur vorübergehend sein, ja sie kann in ihr Gegenteil übergehen. Denn eine lebendige und harmonische, helle und weite Religiosität enthält so viel inneren Frieden, Geborgenheit, Zielsicherheit und Schaffensfreude, daß sie nur wohltuend auch auf das leibliche Leben zurückwirken kann. Aber immerhin — im Sturm und Drang des Übergangs, in den Wehen der Geburtsstunde einer neuen und starken Frömmigkeit leidet auch der Leib und seine feinsten Organe unter der Wucht und Gewalt der inneren Prozesse.

Diese Schwierigkeiten der Diagnose und Behandlung müssen uns vorsichtig, kritisch und ehrfurchtsvoll zurückhaltend zugleich stimmen gegenüber den Erscheinungen religiöser Umkehr, besonders wenn sie die Dämme des Gewohnten und Geregelten zu durchbrechen scheinen. Aber begrifflich und sachlich können sie doch nichts ändern an der hohen Bewertung, die eine

wirkliche Bekehrung verdient. Der Bekehrte selbst empfindet seine religiöse Wiedergeburt als eine Gnade von oben, und sie ist es tatsächlich nicht nur für ihn, sondern auch für die Welt und Zeit, auf die ein solcher Bekehrter wirkt. Vielleicht ist aller wirkliche Fortschritt der Menschheit herabgeströmt von den Gipfeln überragender Religiöser, von den Höhen der Heiligkeit. Diese Höhen sind aber meist aufgetürmt worden von den Feuerkräften eines Bekehrungsprozesses. Denn die Fälle, wo schon die Kindesseele vom ersten Erwachen der Vernunft an im reinen Glanz religiöser Glut erstrahlt, sind doch sehr selten: weitaus die meisten heiligen Seelen sind erst im Lauf des Lebens zum Erglühen gebracht worden.

Die Frage nach dem Ursprung der Bekehrung ist aber noch näher zu prüfen. Ist sie wirklich, wie der Bekehrte es empfindet, ein Einbruch überweltlicher, göttlicher Kräfte? Oder ist sie ein Ausbruch der Menschenseele selbst zu neuem Erleben? Auch in diesem letzteren Fall bleibt noch eine doppelte Annahme möglich: Es ist denkbar — und manche Bekehrungen lassen sich mit Leichtigkeit so deuten —, daß jenes Neue schon immer in der Seele angelegt war, und daß es nur in unterbewußter, vielleicht langwieriger analytischer Arbeit sich vorbereitete, um schließlich mit überraschender Gewalt in das Bewußtsein einzubrechen. Die Erfahrung legt uns aber auch noch eine andere Möglichkeit nahe: Die Bekehrung ist ein Aufquellen neuer Wirklichkeit in der Seele, eine Art Urzeugung neuen Lebens, das mit keinen Mitteln analytischer Kunst aus dem Vorher erschlossen und errechnet werden kann, weil es eben in dem Vorher noch nicht enthalten ist.

Felix Weltsch hat ein ziemlich interessantes Buch geschrieben: „Gnade und Freiheit" (München 1920, Kurt Wolff-Verlag), das mit scharfsinniger Deduktion die Existenz einer schöpferischen Freiheit zu beweisen sucht. Weltsch sieht die Freiheit des Willens im wesentlichen in der Kraft zu Entscheidungen, die nicht in den vorhandenen Energievorräten enthalten sind, also in einer eigentlich schöpferischen Kraft: „Die Kraft des geistigen Willens wächst aus sich selbst heraus. Sie schafft, ohne aus irgendeinem Reservoir zu schöpfen." „So haben wir uns also die freie Entscheidung nicht als ein kaltes, kraftloses Ergreifen verschiedener uns präsentierter Alternativen vorzustellen, sondern als ungeheure Anspannung, Steigerung unseres Selbst." „Freiheit ist die Möglichkeit, immer noch mehr Kraft aufzubringen, sich immer noch mehr anstrengen zu können." Nach diesen Sätzen ist auch die ihrem Wortlaut nach völlig mit der scholastisch-katholischen Auffassung der Freiheit übereinstimmende Definition zu verstehen, die Weltsch

von der Freiheit des Willens gibt: „Es liegt in der Freiheit des Ich, ein Motiv zum ausschlaggebenden Motiv zu machen."

In der so definierten Freiheit sieht nun Weltsch die höchste Wirklichkeit: Im schöpferischen Hervorbringen ersteigt die Seele ihre eigentliche Lebenshöhe. „Die höchste Realität liegt nicht im bloßen Naturablauf, nicht in der bloßen Vitalität, nicht im menschlichen Triebe, aber auch nicht im bloßen einfachen ‚kleinen' Wollen, sondern in der schöpferischen Tat, die ein Neues heraufholt aus der Tiefe schöpferischer Fruchtbarkeit." Das Tempo dieser Neuschöpfungen kann freilich sehr verschieden sein. Weltsch meint: „Alle großen seelischen Umwälzungen, alle großen Willenstaten, welche die Natur mit sich reißen, haben diesen katastrophalen Typus, dieses vulkanartige Hervorbrechen aus gespanntem und erfülltem Innern." Er gibt aber auch zu: „Es gibt auch allmähliche Umschöpfungen, ruhige Umwälzungen; wo der Mensch sich nicht mit einem Schlage verwandelt, sondern in stetiger Umwandlung sich erneut. Aber auch diese ruhigen Veränderungen haben den Typus der Umgeburt."

Wo nun diese Neuschöpfungen freier Willenskraft religiös-sittlichen Charakter haben, wie es wohl meist der Fall sein wird, da ja gerade auch das Religiös-Sittliche in der Richtung höchster Realität liegt, da haben wir eben den Vorgang, den die Religionspsychologen Bekehrung nennen. Müssen wir also die Bekehrung als eine schöpferische Tat des geschaffenen Willens betrachten, und nicht als einen wunderbaren Eingriff Gottes, wie der Bekehrte es empfindet? Der modernen Experimentalpsychologie wird der Begriff der schöpferischen Freiheit nicht sehr annehmbar erscheinen; sie sieht in der Willenskraft tatsächlich eine Art Weichenstellung, ein „kraftloses (weil bloß auslösendes) Ergreifen verschiedener uns präsentierter Alternativen". Aber es läßt sich wohl denken, daß in unseren wohlberechneten Laboratoriumsversuchen mit den dünnen und fast primitiven Erlebnissen, die man allein im Laboratorium brauchen kann, eine schöpferische Willenskraft in der Tat nicht auftritt; sie würde ja auch die Rahmen des Experimentes sprengen. So könnten wir also vermittelnd annehmen, daß die Experimentalpsychologen ihre Auffassung einschränken müssen auf die Wahlmanöver des Versuches und auf die einfachen und zum größten Teil mechanisierten Wahlhandlungen des flachen Alltags, wo kein schöpferischer Kraftaufwand nötig oder möglich ist; und daß anderseits der Freiheitsbegriff nicht eingeengt werden darf auf die schöpferischen Kraftäußerungen; sie bleiben allerdings die höchsten und stolzesten und darum auch die deutlichsten

Offenbarungen der Freiheit und ihres Wesens; aber in der grauen Ebene des Alltags und im Massendurchschnitt des menschlichen Wollens sinkt das Schöpferische der Freiheit bis annähernd zum Nullpunkt herab, und die Freiheit wird zu einer keine besondere Energie verlangenden Weichenstellung zwischen zwei Möglichkeiten.

Setzen wir nun also voraus, daß der freie Wille tatsächlich neue Kräfte aus sich heraus zu schaffen vermag, folgt dann schon, daß jene seelischen Erhebungen, die wir Bekehrung im religiösen Sinne nennen, nichts weiter sind als Menschentat, freilich von stolzester und mächtigster Eigenart und Einzigkeit? Weltsch gibt selbst zu, daß der Bekehrte sie nicht als eigene Tat empfindet; aber er sucht diese Empfindung zu erklären aus dem Überwältigenden und Katastrophalen, mit dem dieses Neue emporbricht. „Der große, schöpferische Wille erscheint als etwas Fremdes, Ersehntes, direkt Unerreichbares — also gnadenhaft." Aber Weltsch ist auf der Flucht begriffen vor der unhaltbaren und unmöglichen, weil in ihren letzten Folgerungen Leben und Sittlichkeit verneinenden extremen Gnadenreligion des Protestantismus, und zugleich strebt er mit zielbewußter Voreingenommenheit danach, eine ebenso extreme Freiheitsreligion zu erweisen. Seine Flucht vor einer einseitigen Gnadenreligion können wir verstehen und sogar mitmachen: „Nach Luther ist die kreatürliche Wahlfreiheit das proton pseudos. Gott muß zuvor nos et nostra destruere, daß er als unser innerstes, reines geistiges Willensprinzip zum reinen agere in nobis kommen kann. Das Prinzip der Gnade ist also: das eigene Ich vollständig auslöschen, damit Gott in uns wirken kann. . . . Der Mensch muß seinen ganzen Willen ausschalten, sein ganzes Sosein, seine forma substantialis, seine Individualität loswerden und pura materia — reines Material werden, reines Material für die alles wirkende Willenskraft Gottes." Diese Übertreibung der Lutherschen Dogmatik zwingt uns aber doch nicht, den Begriff der Gnade, des von Gott in uns bewirkten Wollens und Vollbringens überhaupt aufzugeben; Weltsch meint freilich, der Widerspruch zwischen Freiheit und Gnade sei nicht zu beseitigen und werde in der katholischen Kirche schließlich zum Dogma. Aber eine schwierige und von unserem Denken nicht restlos vollziehbare Synthese zweier Tatsachen ist noch lange nicht einem logischen Widerspruch zwischen zwei unvereinbaren Begriffen gleichzusetzen. Wohl aber ist die Religion der schöpferischen Freiheit, die Religion „des vollendeten, aber unwirklichen Gottes des Anfangs" (der „verwirklicht wird durch das Werden und durch menschliche freie Tat"),

die Religion „der Erlösung Gottes durch den Menschen" ganz widerspruchsvoll. Zwar ist dieser Gedanke die konsequente Preisgabe jeden Gnadenglaubens, und die Mystik Eckharts, Böhmes sowie die neujüdische Mystik Bubers sucht ihn mit allen Zaubermitteln reicher Phantasie und dunkler Worte zu beschreiben und uns einzureden, aber logisch unmöglich bleibt er doch. Eine solche schöpferische Entwicklung läßt die absolute Fülle aus dem absoluten Nichts herausquellen; sie ist eine Schöpfung aus Nichts, aber nicht im Sinne der christlichen Schöpfungslehre aus einem Nichts an vorliegenden Stoffen und Mitteln, sondern aus einem Nichts von schaffender Kraft und Wirklichkeit. Da würde tatsächlich das Nichts zur großen Urmutter aller Fülle und Größe.

Wir kehren also wieder zurück zu dem Gnadenglauben, den alle Bekehrten in sich tragen, und der uns durch die Erfahrungen und Notwendigkeiten des Lebens aufgezwungen wird, und der in seinem übernatürlichen Ausbau von der göttlichen Offenbarung gelehrt und bestätigt wird. Freilich ist diese Gnade nicht eine bloß passive, mechanische Überwältigung der Menschenseele; sie wirkt nicht im Leeren und auch nicht im Leblosen und Regellosen. Sie ist nichts anderes als die Durchdringung und Umhüllung menschlicher Willenstat mit göttlicher Gegenwart, Hilfe und Würde. Sie läßt also nicht nur der analytischen Selbstentfaltung unterbewußter Strömungen, sondern auch der frei schaffenden Zeugung des Willens, falls er dazu imstande ist, weiten Raum, ja setzt sie geradezu voraus. Ohne schöpferische Menschentat könnten wir uns auch die schöpferische Gnadentat nicht recht vorstellen.

Auch das unberechenbare, unzugängliche Geheimnis, das die Ausbrüche seelischer Umwälzungen umgibt, kann uns dann am wenigsten in Verwunderung setzen, wenn diese Vorgänge ein Herabströmen göttlicher Gnade sind, wenn Gott, der Unerforschte, der Geheimnisvolle, der Unabhängige und Unwandelbare, selbst die Seele berührt und alle Katarakte ihres inneren Himmels aufbrechen läßt. Ja vielleicht ist die gänzlich unberechenbare, ungebundene Auswahl, die wir ständig unter den Menschen getroffen sehen, nur erträglich, wenn sie eine Gnadenwahl ist, zwar unverdienbar und unklagbar, aber in der Hand der persönlichen Weisheit und Güte ruhend. Warum hat gerade dieser Mensch eine solche Bekehrungsstunde erlebt, dieser Paulus von Tarsus, dieses reiche, verwöhnte Bürgersöhnchen von Assisi, dieser stolze, abenteuerlustige und verliebte Ritter von Loyola? Wir stehen immer wieder vor dem furchtbaren Geheimnis, daß seit Urzeiten ein Unter-

schied ist zwischen den Kindern Gottes und den Söhnen und Töchtern der Erde, zwischen den Kindern des Lichts und der Finsternis, zwischen den tragischen Menschen der Verneinung, der Zerstörung, der Nacht und des Fluches und den Menschen des Friedens, den Trägern und Boten göttlicher Harmonie. Es wäre ein verfluchtes und fluchwürdiges Geheimnis, wenn wir nicht an das Walten der Gnade glauben könnten. Vor dem unbegreiflichen Zusammenwirken von Gnade und Freiheit fallen wir erschauernd und ehrfurchtbeklommen, aber doch vertrauend und ohne Erbitterung auf die Knie.

In diesem Zusammenwirken ist vielleicht auch die Antwort auf die Frage zu finden: Kann ein Mensch sich überhaupt wirklich bekehren? Ist eine Wandlung zum Besseren, ein Aufstieg zu einer wirklich höheren Lage überhaupt möglich? W. James gesteht: „Selbst wenn wir die Geschichte des Geistes vom rein naturwissenschaftlichen Standpunkt aus schrieben, ohne jegliches religiöses Interesse, so müßten wir doch als eine der merkwürdigsten Eigentümlichkeiten des Menschen die bezeichnen, daß er plötzlich und vollständig bekehrt werden kann." Aber ereignen sich denn wirklich derartige Merkwürdigkeiten? Wir könnten vermuten, besonders wir Moderne mit unserem bis zur Empfindlichkeit ausgebildeten Kausalitätsgefühl möchten vermuten, daß alles schon keimhaft in einer Seele vorangelegt sein muß, was in der Zeit sich aus ihr entwickelt, daß jede scheinbare Synthese nichts ist als eine Analyse, daß alles Neue nur ein Offenbarwerden, ein Erwachen von Altem, und jeder Zuwachs nur ein Auseinanderschieben von Teilen ist. Ist nicht Paulus schon immanent im Saulus enthalten gewesen? Was hat die Stunde von Damaskus an ihm geändert? Sie hat wohl nur den leidenschaftlichen Sucher zu einem Finder gemacht, sie hat der unverstandenen Frage der ewig unveränderlichen Paulusseele eine leuchtende Antwort geschenkt! Ebenso scheint die Erfahrung zu bestätigen, daß ein gemeiner, niedriger, selbstsüchtiger Mensch es immer und ewig bleibt, schon darum, weil Charakter, Temperament, Blutmischung, Gehirnfunktionen sich nicht wesentlich in ihm ändern. Also wer schon „heilig ist, soll noch heiliger werden", „wer schon hat, dem wird noch gegeben, wer nicht hat, dem wird auch das genommen, was er hat", wer schon einmal böse ist, kann immer nur schlechter werden; jeder böse Dämon in ihm ruft sieben andere, die noch schlimmer sind als er selbst. Das scheint das Gesetz zu sein, das mit eiserner Notwendigkeit alle Seelengeschichten durchwaltet.

Aber wenn es wirklich schöpferische Freiheit gibt, die neue Ursprünge und Anfänge in einer Seele aufquellen lassen kann, dann wäre es denkbar,

daß auch in einer Kain- und Judasseele urplötzlich ein neuer Himmel und eine neue Erde sich auftut. Und was bei Menschen nicht möglich ist, das ist bei Gott möglich: „Siehe, ich mache alles neu!" (Offb. 21, 5.) Das scheint Gott mit einer gewissen Absichtlichkeit, ja mit einem gewissen Stolze zu betonen, der jedes ungläubige Staunen niederschlägt, das betont er gerade am Schlusse jenes heiligen Buches, das die prophetische Summa aller möglichen Finsternisse und Ärgernisse bildet. Wollte er vielleicht damit sagen, er vermöge selbst eine Menschenseele, ja sogar die Menschheit neu zu schaffen, umzuschaffen, zu verwandeln? Wir würden seinen göttlichen Stolz auf die Größe seiner Macht wohl verstehen.

Aber selten scheinen diese Erweise göttlicher Macht doch zu sein. Denn seltener als eine stella nova, ein neuer Stern, geht eine ganz echte, einen Heiligen schaffende Bekehrung auf am dunklen Nachthimmel dieser Welt.

Peter Lippert S. J.

Kant und Schiller.

Über das Verhältnis von Pflicht und Neigung.

Die vier stillen Jahre, die seiner schweren Erkrankung im Januar 1791 folgten, benutzte Schiller zu eingehendem Studium. Sein dichterischer Genius schien wie verstummt. Kein einziges seiner Gedichte wurde von 1791 bis 1794 vollendet; nur die Übersetzungen aus Virgil fallen in diese Zeit. Um so eifriger versenkte er sich in das damals im wesentlichen abgeschlossene philosophische System Kants, von dem er sich sowohl eine Vertiefung seiner Weltanschauung wie eine Förderung seines dichterischen Schaffens versprach. Seine Kenntnisse schöpfte er dabei nicht nur aus den Schriften des Königsberger Philosophen, sondern auch aus dem vertrauten Verkehr mit Kantianern, namentlich mit Reinhold, der 1787 auf Empfehlung Kants eine Professur für Philosophie in Jena erhalten hatte und dort bis 1794 verblieb.

Begreiflicherweise zogen ihn, der auch als Denker den Dichter nicht verleugnete, besonders die Fragen der Ethik und Ästhetik an, und da er nicht mit schülerhafter Befangenheit, sondern in selbständiger Denkarbeit sich dem schwierigen Studium unterzog, so trieb es seinen lebhaften Geist, die in ihm durch die Kantische Philosophie angeregten Gedanken der Öffentlichkeit kundzugeben. So entstanden eine ganze Reihe von philosophischen Abhandlungen, sprühend von Geist und troß des spröden Stoffes glänzend in ihrer sprachlichen Darstellung. Die Sprache Kants hatte den Dichter jedenfalls nicht angesteckt. Wiewohl er den Leistungen Kants alle Anerkennung zollte, so glaubte er doch besonders in einem Punkte ihm widersprechen zu müssen. Dieser Punkt betraf das Verhältnis von Pflicht und Neigung. Zum Verständnis der Streitfrage ist es notwendig, den Gedankengang der Kantischen Ethik wenigstens in ihren großen Umrissen vor Augen zu haben.

Kant geht in der Grundlegung seiner Ethik von einem Satze aus, der von der formellen, den menschlichen Handlungen eigenen Gutheit verstanden, durchaus richtig, aber keineswegs neu ist: „Es ist überall nichts in der Welt, ... was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als

allein ein guter Wille." Alle Gaben der Natur, des Geistes, des Glückes haben keinen innern unbedingten Wert ohne den guten Willen. Der entschieden gute Wille aber behält seinen vollen Wert auch bei gänzlichem Mißerfolg aller seiner Anstrengungen, wie ein Juwel in den Augen von Kennern auch ohne Einfassung wertvoll ist. Da nun Kant das oberste Prinzip der Moralität aufsuchen will, so kommt es für ihn, wie für jeden Moralphilosophen darauf an, das Wesen des sittlich guten Willens festzustellen. Es ist klar, daß der Wille nur gut ist, wenn er nach Inhalt und Form dem Sittengesetze entspricht. Es wäre bloße Legalität, wenn der Wille nur den Inhalt des Gesetzes erfüllte; zur Moralität wird erfordert, daß auch der Beweggrund (die Form) des Handelns sittlicher Art sei. Denn es würde z. B. Ehrlichkeit aus Furcht vor dem Zuchthaus oder Sparsamkeit aus Geiz noch keine Tugend sein.

Welcher Beweggrund ist nun sittlich? Der Wille des Menschen wird entweder durch Neigungen oder durch Pflicht bestimmt. Die Neigungen sind alle empirischer Natur; sie können nach Kant keine Moralität begründen, weil sie nur zufällig, nicht notwendig das Pflichtgemäße treffen. Auch kann das Gesetz des Geistes nicht in den Neigungen liegen, weil in ihnen die Vernunft einen Einfluß erleidet, nicht ausübt — er nennt die Neigungen daher pathologische Antriebe — während die Freiheit sich selbst aus eigenem innerem Antrieb bestimmen muß. Deshalb schließt Kant alle Neigungen (Furcht, Hoffnung, Liebe, Mitleid usw.) aus den Motiven des guten Willens aus. Da er so den Willen aller Antriebe beraubt hat, die ihm aus der Befolgung des Sittengesetzes entspringen könnten, so bleibt als Motiv des sittlichen Handelns nichts anderes übrig als die Achtung vor dem Sittengesetze. Sittlich gut ist also der Wille nur dann, wenn er das will, was das Gesetz will, und ausschließlich weil das Gesetz es will. Achtung vor der Pflicht ist die einzige sittliche Triebfeder des Handelns.

Noch eine andere Gedankenreihe Kants führt zu dem gleichen Ergebnis. Seine Kritik der praktischen Vernunft ist nur das Widerspiel der Kritik der reinen Vernunft. Wie er in der Erkenntnislehre zu allgemeinen und notwendigen Gesetzen des Denkens gelangt, die unabhängig von aller Erfahrung gelten, und nach denen der Mensch seine Vorstellungen ordnet, so sucht er auch in der Ethik nach einem obersten Grundsatze der Moralität, der unabhängig von aller Erfahrung, allgemeingültig und notwendig ist, und er findet diesen Grundsatz in der Tauglichkeit der Maxime zu einer allgemeinen Gesetzgebung: „Handle so, daß du wollen kannst, deine Maxime

(dein subjektiver Beweggrund) solle ein allgemeines Gesetz werden." Hier ist nämlich die bloße Gesetzmäßigkeit überhaupt ohne Rücksicht auf den Gegenstand des Wollens das, was den Willen zum Handeln bewegt. Nur die Handlung ist gut, welche die Probe auf ihre gedachte Verallgemeinerung besteht, und gut nur der Wille, der die Handlung einzig wegen ihrer Gesetzmäßigkeit will. Die praktische Folgerung ist: Die sittliche Handlung hat nur aus Achtung vor dem Gesetze, also aus Pflicht zu geschehen; keine einzige Neigung darf in das Motiv der sittlichen Handlung eindringen.

Pflicht und Neigung stehen bei Kant in denkbar schärfstem Gegensatze, und dies ist der Grund, weshalb seine Ethik der Vorwurf des Rigorismus getroffen hat. An diesem Punkte setzt auch die Kritik Schillers ein. In seiner Abhandlung „Über Anmut und Würde" (1793) schreibt er:

„In der Kantschen Moralphilosophie ist die Idee der Pflicht mit einer Härte vorgetragen, die alle Grazien davon zurückschreckt, und einen schwachen Verstand leicht versuchen könnte, auf dem Wege einer finstern und mönchischen Aszetik[1] die moralische Vollkommenheit zu suchen. Wie sehr sich auch der große Weltweise gegen diese Mißdeutung zu verwahren suchte, ... so hat er, deucht mir, doch selbst durch die strenge und grelle Entgegensetzung beider auf den Willen des Menschen wirkenden Prinzipien einen starken (obgleich bei seiner Absicht vielleicht kaum zu vermeidenden) Anlaß dazu gegeben."

Was den Dichter stieß, war das Unnatürliche und Starre, das er in der Auffassung Kants zu gewahren glaubte. Sie schien ihm einen Riß in die menschliche Natur hineinzutragen und auch Affekte als vernunftwidrig und unwert zu verwerfen, die das Herz mit Freudigkeit bekennt. Kant kam ihm wie ein gestrenger Drako vor, der nur Sklaven und Befehle kannte, nicht wie ein milder Solon, der auch für die Kinder des Hauses sorgte. Daher sein Widerspruch. Wenn aber heute dieser Einspruch Schillers gegen die Kantische Ethik in dem Bewußtsein weiterer Kreise noch lebendig ist, so erklärt sich das nicht so sehr aus den philosophischen Abhandlungen des Dichters, zu deren Lesung unsere hastende Zeit kaum Muße findet, als vielmehr aus seinem scherzhaften Epigramm, das allen Gebildeten von der Schule her geläufig ist.

In dem Musenalmanach für das Jahr 1797, der im Herbste 1796 erschien, finden sich nämlich unter den Xenien (Nr. 388 und 389) folgende gegen Kants Ethik gerichtete Distichen Schillers:

[1] Von „mönchischer Aszetik" hatte Schiller keine unmittelbare Kenntnis. Es entbehrt nicht eines eigenartigen Reizes zu sehen, wie Schiller sich gerade da, wo er von Kant abweicht, den Anschauungen des großen „Mönches" Thomas von Aquin nähert.

Gewissensskrupel.

Gerne dien' ich den Freunden, doch tu' ich es leider mit Neigung,
Und so wurmt es mir oft, daß ich nicht tugendhaft bin.

Entscheidung.

Da ist kein anderer Rat, du mußt suchen, sie zu verachten,
Und mit Abscheu alsdann tun, wie die Pflicht dir gebeut[1].

Diese launigen Verse haben den Auslegern der Kantischen Ethik manches Kopfzerbrechen bereitet, und bis heute ist der Streit nicht geschlichtet, ob der scherzhafte Tadel des Dichters berechtigt ist oder nicht. Die einen sehen darin eine geistreiche Widerlegung des Kantischen Rigorismus, eine Art deductio ad absurdum, die andern eine gröbliche Entstellung und Verhöhnung einer ernsten Sache. Die Entscheidung dieser Frage ist natürlich nicht gleichbedeutend mit einer Stellungnahme für oder wider Kant. Freilich wird kein unbedingter Anhänger Kants die Berechtigung des Epigramms anerkennen. Aber es gibt unter den Kantianern doch auch viele, die in Einzelheiten eine Kritik des Meisters zulassen. Anderseits könnte auch ein Gegner Kants die Stichhaltigkeit des Schillerschen Einwandes leugnen. Die Frage, um die es sich einzig handelt, ist also nicht, ob das Distichon überhaupt etwas beweist, sondern ob es etwas gegen Kant beweist.

Die meisten Autoren bejahen diese Frage und stimmen in ihrer Kritik der Kantischen Ethik dem Distichon unbedenklich zu, z. B. Paulsen, Külpe, Falckenberg, Scheler, Cathrein, Willems u. a.

So schreibt Windelband[2]: „Einen sittlichen Wert hat die Handlung (des Mitleids) nur dann, wenn sie aus der Gesinnung hervorgegangen ist, die das

---

[1] Der vorstehende Wortlaut ist gegeben nach der neuesten historisch-kritischen Ausgabe von Schillers sämtlichen Werken von Güntter und Witkowski III (Leipzig o. J. [1910]) 89. Der kritische Apparat verzeichnet keine abweichende Lesart. In der philosophischen Literatur dagegen ist die Behandlung des Wortlautes sehr willkürlich. In der zweiten Zeile ersetzen fast alle das sprachlich harte „mir" durch „mich". Heußner (Die philosophischen Weltanschauungen [Göttingen 1910] 127) schreibt: „aus Neigung", was einen verständlichen Sinn gibt. Wenn aber Störring (Die sittlichen Forderungen [Leipzig 1919] 50) in der letzten Zeile „aus Abscheu" schreibt, so kann man von dieser Lesart nicht das gleiche sagen. Denn wenn ich auch trotz des Abscheus handeln kann, so scheint es doch widersinnig, den Abscheu als Beweggrund zu nehmen, um den Freunden zu dienen, d. h. ihnen Wohltaten zu erweisen. Endlich zitieren viele: „was die Pflicht dir gebeut", während nur „wie" dem Zusammenhang entspricht. Denn nach Kant kommt es bei den sittlichen Handlungen nicht auf das Was (den Inhalt), sondern auf das Wie (die innere Gesinnung) an.

[2] Die Geschichte der neueren Philosophie II[5] (Leipzig 1911) 143.

Wohltun als eine Pflicht erkannte und es im Gegensatz zur eigenen Neigung ausführte. An dieser Stelle schreitet Kant in der Tat bis zu der Konsequenz, daß es aussieht, als sei für eine wirklich sittliche Handlung eine recht unsittliche natürliche Neigung des Individuums die unentbehrliche Bedingung, und als könne die Sittlichkeit gerade am meisten durch die sog. guten Neigungen des Herzens gefährdet werden. In dieser Richtung zielten die bekannten Schillerschen Epigramme gegen den Kantischen Rigorismus, und sie trafen wirklich dessen wunde Stelle." Kurz und scharf bemerkt Becher[1]: „Das Absurde der Kantschen Forderungen kann man nicht schlagender dartun als durch Schillers Verse." Noch entschiedener lautet das Urteil Schopenhauers[2]: „Der Wert des Charakters hebe (nach Kant) erst da an, wenn jemand ohne Sympathie des Herzens kalt und gleichgültig gegen die Leiden anderer und nicht eigentlich zum Menschenfreunde geboren, doch bloß der leidigen Pflicht halber Wohltaten erzeigte. Diese das echte moralische Gefühl empörende Behauptung, diese der christlichen Sittenlehre, welche die Liebe über alles setzt und ohne sie nichts gelten läßt (1 Kor. 13, 3), gerade entgegengesetzte Apotheose der Lieblosigkeit, diesen taktlosen, moralischen Pedantismus hat Schiller in zwei treffenden Epigrammen persifliert, überschrieben ‚Gewissensskrupel und Entscheidung'."

Störring (a. a. O.) sucht zu vermitteln; er bestreitet die Richtigkeit „der Anschauung, daß in dem Schillerschen Distichon die Anschauung Kants über die Triebfedern des Sittlichen einen adäquaten Ausdruck gefunden hätte". Denn man beachte dabei nicht, „daß Kant auch ein sittlich wertvolles Neigungshandeln kennt, nämlich eine Neigung, welche sich bei häufigerem Vollzug eines bestimmten Handelns aus Achtung vor dem Sittengesetz ausbildet. Dies muß eben scharf von einem Neigungshandeln im Sinne des Handelns aus Sympathie geschieden werden".

Dagegen verwirft Kuno Fischer[3] völlig das Distichon. Er schreibt:

„Indessen schlägt das Epigramm fehl, womit Schiller den Kantischen Rigorismus lächerlich erscheinen ließ. . . . Die Wendung wäre gut, wenn sie den Kantischen Satz wirklich auf die Spitze triebe und dadurch zu Falle brächte, aber dieses ist keineswegs die Spitze der Kantischen Moral. Wenn die Pflicht nicht aus Neigung geschehen darf, so darf sie auch nicht aus Abscheu erfüllt werden; denn dieser ist ebenfalls Neigung, nämlich negative. Kant hat gesagt: ‚Die Pflicht darf nicht geschehen aus Neigung.' Jetzt soll er gesagt haben: ‚Die Pflicht möge geschehen aus (sic!) Abneigung!' Dies ist eine etwas grobe Sophistik, welche logisch zu falsch ist, um epigrammatisch treffend zu sein. Das Sittengesetz nach Kant will nicht, daß die Pflicht gern erfüllt werde. Will es deshalb, daß

---

[1] Die Grundfrage der Ethik (Köln 1908) 68.

[2] Grundlage der Moral § 6 (Ausg. Reclam III 514; vgl. ebd. I 103 667).

[3] Geschichte der neueren Philosophie V[4] (Heidelberg 1899) 110.

man sie ungern erfülle?" Ähnlich äußern sich in neuerer Zeit Bauch[1], Ziegeler[2] und Junglas[3]. Letzterer kommt zu dem Schlusse: „Man mag es Schiller zugute halten, daß er übertreibt, um seiner poetischen Zwecke willen, aber in wissenschaftlichen Abhandlungen der Ethik ist für sein Poem kein Platz."

Man wird demnach zugeben müssen, daß Sinn und Verwertbarkeit der Verse Schillers nicht ohne weiteres klar sind. Da nun sein Distichon nicht nur in der Ethik, sondern auch im Unterricht unserer höheren Schulen eine Rolle spielt, so ist es begreiflich, wenn bei den Hin und Her der Meinungen der Wunsch nach einer eingehenderen Untersuchung geäußert wurde. Der vorliegende Aufsatz will diesem Wunsche entsprechen und zugleich dem Verständnis einer Sache dienen, die jeden Menschen angeht. Denn welche Frage wäre für das sittliche Leben wichtiger als die, das rechte Verhältnis von Pflicht und Neigung zu erkennen und herzustellen?

Eine direkte Äußerung Kants, die sich auf das Distichon bezöge, ist nicht bekannt. Formell, d. h. mit nackten Worten, hat Kant gewiß nicht das gelehrt, was Schiller ihm „andichtet". Aus seinen Schriften läßt sich trotz einiger schroffer Ausdrücke als durchgängige Lehre nicht feststellen, daß der Gegensatz zur Neigung ein notwendiges Merkmal jeder sittlichen Handlung sei. Was er aber unerbittlich fordert, ist, daß alle Neigung aus dem Motive der sittlichen Handlung ausgeschlossen bleibe. Indem nun Schiller schon ein Handeln „mit Neigung" als nicht tugendhaft hinstellt, scheint er zwar einen willkürlich erdachten, aber nicht den wirklichen Kant zu treffen. Deshalb schlägt Cathrein[4], um das Distichon zu retten, vor, in der ersten Zeile „aus Neigung" zu lesen. Wer aus Neigung den Freunden dient, kann nach Kant unmöglich tugendhaft sein. Indessen ist eine Änderung des Wortlautes an sich mißlich und scheint obendrein nicht notwendig. Auch die vorliegende Fassung gibt einen zutreffenden Sinn, wenn man in der zweiten Zeile das „Wurmen" nicht von einem klaren, sichern Gewissensvorwurf, sondern, wie die Überschrift andeutet, von einem Skrupel versteht, d. h. von einer bangen ungewissen Furcht, nicht tugendhaft zu handeln. In dem ängstlichen Zweifeln und in dem Verlangen nach möglichst großer Sicherheit über die Richtigkeit seiner Handlungsweise liegt ja das Wesen des Gewissensskrupels.

---

[1] Kantstudien X (1905) 359. [2] Kants Sittenlehre (Leipzig 1918) 22.

[3] Monatsblätter für den kath. Religionsunterricht an höheren Lehranstalten (Köln 1919) 57.

[4] Moralphilosophie I[5] (1911) 247.

Der getreue Jünger der kritischen Moral, der von Natur ein empfängliches Herz für Freundschaft hat, gewahrt bei der Prüfung seines Gewissens, daß er den Freunden mit Neigung diene, und alsbald überfällt ihn bei der Erinnerung an die Lehre des Meisters die Befürchtung, ob nicht doch diese Neigung seinen Willen mitbestimmt und damit seine Handlung ihres sittlichen Wertes beraubt habe. Naturgemäß regt sich in ihm der Wunsch, von dieser quälenden Besorgnis befreit zu werden. Aber wie? Er durchgeht noch einmal die Leitsätze seines Lehrers, die ihm ein aufrichtiger Verehrer Kants vor Augen führen möge.

„Das Sittengesetz", sagt Falckenberg[1], „verlangt (nach Kant) vollkommene Lauterkeit der Maxime; nur die Vorstellung der Pflicht, nicht eine Neigung, darf den Willen bestimmen.... Der Beurteiler ist, selbst wo es sich um sein eigenes Wollen handelt, nie absolut sicher, daß nicht zur pflichtgemäßen Handlung neben dem Pflichtgefühl auch Lustmotive mitgewirkt haben.... Gewißheit über die Moralität eines Entschlusses haben wir nur dann, wenn sich nachweisen läßt, daß nicht neben der Maxime auch noch Neigungen im Spiele waren. Die Fälle, in denen die pflichtmäßige Handlung gegen die Neigung vollzogen wird, sind die einzigen, die eine sichere Erkenntnis lauterer Sittlichkeit gewähren."

Solange also der „schulgerechte Zögling der Sittenregel" mit Neigung handelt, bleibt der Verdacht begründet, daß insgeheim die Neigung seinen Willen mitbestimme. Die sicherste Bürgschaft gegen diesen „Skrupel" hat er dann, wenn die Pflicht sich gegen die Neigungen durchsetzt, wenn Liebe und Freundschaft trotz des Widerwillens der Natur geübt werden. Dann ist der Triumph der Sittenregel unleugbar, die Pflicht als alleinige Triebfeder festgestellt. Daher die „Entscheidung": Diene den Freunden mit Abscheu!

Diese Auslegung des Distichons hat den Vorteil, sich auf Schiller selbst berufen zu können, der den gleichen Gedanken in seinem Aufsatz „Über Anmut und Würde" ausspricht. Dort heißt es:

„So wie die Grundsätze dieses Weltweisen (Kant) von ihm selbst und auch von andern pflegen vorgestellt zu werden, ist die Neigung eine sehr zweideutige Gefährtin des Sittengefühls und das Vergnügen eine bedenkliche Zugabe zu moralischen Bestimmungen. Wenn der Glückseligkeitstrieb auch keine blinde Herrschaft über den Menschen behauptet, so wird er doch bei dem sittlichen Wahlgeschäfte gern mitsprechen wollen, und so der Reinheit des Willens schaden, der immer nur dem Gesetze und nie dem Triebe folgen soll. Um also völlig sicher zu sein, daß die Neigung nicht mitbestimmte, sieht man sie lieber im

[1] Geschichte der neueren Philosophie[7] (Leipzig 1913) 355.

Krieg als im Einverständnis mit dem Vernunftgesetze, weil es gar zu leicht sein kann, daß ihre Fürsprache allein ihm seine Macht über den Willen verschaffte."

Es entsteht nun die Frage, ob Kant zu diesem „Skrupel" und der daran geknüpften „Entscheidung" begründeten Anlaß gegeben hat. Dies muß meines Erachtens durchaus bejaht werden.

Keine Behauptung wird in den ethischen Schriften Kants öfter und eindringlicher betont als der Grundsatz, daß die Neigungen in keiner Weise, auch nicht in der mindesten Beimischung, in den Bestimmungsgrund des sittlichen Willens einfließen dürfen. Kant kann sich anscheinend gar nicht genug tun, das immer wieder hervorzuheben. Damit wird die Aufmerksamkeit des eifrigen Lehrlings der kritischen Moral fast einzig auf diesen Punkt hingelenkt. Sodann weiß Kant kein deutlicheres Erkennungsmal der sittlichen Handlung anzugeben als ihren Gegensatz zur Neigung. Hören wir einige Beispiele, die er anführt[1].

Die Sorge für die Erhaltung des Lebens ist Pflicht, aber dennoch bei den meisten Menschen ohne moralischen Gehalt, weil sie auf Neigung beruht. „Dagegen wenn Widerwärtigkeiten und hoffnungsloser Gram den Geschmack am Leben gänzlich weggenommen haben; wenn der Unglückliche . . . den Tod wünscht und sein Leben doch erhält, ohne es zu lieben, nicht aus Neigung oder Furcht, sondern aus Pflicht: alsdann hat seine Maxime einen moralischen Gehalt."[2] Ebenso hat Wohltätigkeit aus Mitleid, „so pflichtgemäß, so liebenswürdig sie auch ist, dennoch keinen wahren sittlichen Wert". Wird sie aber einem gramvollen oder unempfindlichen Gemüt abgerungen, „ohne alle Neigung, lediglich aus Pflicht, alsdann hat sie allererst ihren echten, moralischen Wert. . . . Gerade da hebt der Wert des Charakters an, der moralisch und ohne alle Vergleichung der höchste ist, nämlich daß er wohltue, nicht aus Neigung, sondern aus Pflicht"[3]. „So soll ich z. B. fremde Glückseligkeit zu fördern suchen, nicht als wenn mir an deren Existenz was gelegen wäre (es sei durch unmittelbare Neigung, oder irgendein Wohlgefallen indirekt durch Vernunft), sondern bloß deswegen, weil die Maxime, die sie ausschließt, nicht in einem und demselben Wollen, als allgemeinem Gesetz, begriffen werden kann."[4] Auch dort, wo Kant seinen sittlichen Helden zeichnet[5] und das „Probemetall" reiner Sittlichkeit angibt, hebt er in schärfster Weise den Gegensatz zwischen Pflicht und Neigung hervor.

---

[1] Die Belege aus den Schriften Kants werden gegeben nach der Reclamschen (= R) bzw. der Berliner Akademie-Ausgabe (= A).

[2] Grundlegung zur Metaphysik der Sitten R 26. [3] Ebd. R 27 28.

[4] Ebd. R 80.

[5] Kritik der praktischen Vernunft R 186—190. Das geschichtliche Vorbild dieses Helden ist ein katholischer Martyrer: Thomas Morus.

Was aber vollends den gewissenhaften Befolger der Kantischen Ethik gegen alle Meinungen einnehmen und ihn beim Bewußtwerden einer Neigung mit banger Sorge erfüllen muß, ist das durchaus pessimistische Urteil des Meisters über das sittliche Leben der Menschen.

Es ist nach Kant „schlechterdings unmöglich, durch Erfahrung einen einzigen Fall mit völliger Gewißheit auszumachen, da die Maxime einer sonst pflichtgemäßen Handlung lediglich auf moralischen Gründen und auf der Vorstellung seiner Pflicht beruht habe. Denn ist zwar bisweilen der Fall, daß wir bei der schärfsten Selbstprüfung gar nichts antreffen, was außer dem moralischen Grunde der Pflicht mächtig genug hätte sein können, uns zu dieser oder jener guten Handlung und so großer Aufopferung zu bewegen; es kann aber daraus gar nicht mit Sicherheit geschlossen werden, daß wirklich gar kein geheimer Antrieb der Selbstliebe . . . die eigentliche bestimmende Ursache des Willens gewesen sei." Für einen „kaltblütigen Beobachter" sei es zweifelhaft, „ob auch wirklich in der Welt irgend wahre Tugend angetroffen werde". Vielleicht habe die Welt noch gar kein Beispiel einer reinen moralischen Handlung gesehen [1].

Wenn aber der reine sittliche Willensentscheid so außerordentlich schwer gelingt, und wenn die Selbstliebe durch das Mittel der Neigungen uns derart betört, dann muß der sittenstrenge Kantianer nichts sehnlicher wünschen, als von allen Neigungen befreit zu werden. Kant zieht auch wirklich den Schluß, daß „gänzlich davon frei zu sein, der allgemeine Wunsch eines jeden vernünftigen Wesens sein muß" [2]. „Daher sind sie (die Neigungen) einem vernünftigen Wesen jederzeit lästig, und wenn es sie gleich nicht abzulegen vermag, so nötigen sie ihm doch den Wunsch ab, ihrer entledigt zu sein." [3] Denn solange sie überhaupt vorhanden sind, können sie leicht in den innersten Sitz der moralischen Gesetzgebung eindringen und dort die Heiligkeit der Maximen an ihrer Quelle vergiften. Jeder Bund mit ihnen ist also gefährlich.

Um nun die Moralität der Handlungen sicherzustellen, würde es freilich an sich genügen, ohne alle Neigung zu handeln. Aber es dürfte schwer fallen, den genauen Nullpunkt der Neigung zu erkennen. „Wer kann das Nichtsein einer Ursache durch Erfahrung beweisen, da diese nichts weiter lehrt, als daß wir jene nicht wahrnehmen?" [4] Glaubt doch oft der Arzt das Verschwinden der Krankheitskeime feststellen zu dürfen, obwohl sie im Kranken weiter wuchern. Völlige Gewißheit geben erst entgegengesetzte Anzeichen, die mit den Krankheitskeimen unvereinbar sind.

---

[1] Grundlegung usw. R 38 f. [2] Ebd. R 64.
[3] Kritik der prakt. Vernunft R 142. [4] Grundlegung usw. R 53.

Es ist daher zwar keine logisch unabweisbare Folgerung, wohl aber eine naheliegende moralische Nutzanwendung, wenn Schiller dem getreuen Schüler Kants den Rat gibt: „Willst du Gewißheit haben, der strengen Forderung des Sittengesetzes zu entsprechen, so sorge, soviel du kannst, daß Pflicht und Neigung in dir einander widerstreiten. Handelst du dann gegen alle Neigungen, dann kannst du versichert sein, daß du nur aus Pflicht, also sittlich gehandelt hast."

Man könnte vielleicht einwenden, der Rat Schillers, die Freunde zu verachten, sei doch unsittlich. Freilich in dieser zugespitzten Form ist der Rat eine ironisierende Übertreibung. Aus der Sprache des Scherzes in die des Ernstes übertragen, würde der Rat etwa lauten: Der echte Kantianer solle alle natürliche Zuneigung zu seinen Freunden in sich unterdrücken, oder er solle, was noch besser, seine Freundschaftsdienste nur solchen Menschen erweisen, gegen die er eine natürliche Abneigung empfindet. Ist er Feinschmecker, so möge er sich die Speisen absichtlich versalzen und sie dann mit Widerwillen aus bloßer Tugend essen usw.

Gewiß, Kant selbst hat diese Schlußfolgerung nicht gezogen, aber er hat durch seine Lehren, Warnungen und Beispiele die Parole „Wider die Neigung" seinen gläubigen Verehrern gleichsam auf die Zunge gelegt. Schiller hat daher nur die praktische Folgerung ausgesprochen, die sich jedem unbefangenen Beurteiler der Kantischen Ethik — Schiller war sicher nicht zuungunsten Kants befangen — von selbst aufdrängen muß.

So bemerkt auch Scheler[1]: „Man kann Kants Lehre (wohl aber seiner Gesinnung, die ganz im Sinne des Schillerschen Epigramms ‚rigoristisch' ist) nicht vorwerfen, daß er das ‚Wider die Neigung' zu einem Konstituens des guten Wollens gemacht habe; wohl aber, daß er dies ‚Wider die Neigung' zu einem Konstituens der Erkenntnis, ob Wollen gut sei, ... gemacht hat. ... Damit erhält der sittliche Grübelgeist des Individuums eine gleichsam unendliche Aufgabe."

Nachdem wir bisher den Gedankengängen Kants gefolgt sind, mag sich jetzt an diese Darlegungen ein Wort anschließen über die richtige Auffassung des Verhältnisses von Pflicht und Neigung. Das Studium gerade dieser Seite der Kantischen Ethik ist nicht nur für die Wissenschaft, sondern auch für das Leben von großer Bedeutung. Denn an der Klippe, an der Kant in der Theorie gescheitert ist, scheitern viele edle Seelen im Leben.

Was den Ausführungen Kants den Schein sittlicher Hoheit gibt und ernstgerichtete Leser besticht, ist, daß in ihnen ein durchaus richtiger Ge-

---

[1] Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik I (Halle 1913) 67; ebenso auch Simmel, Kant (Leipzig 1904) 111, obwohl er das Schillersche Epigramm mißversteht und deshalb ablehnt.

danke mitschwingt, der aber nicht auf Kant zurückgeht, sondern alte Erbweisheit ist. Es ist der Gedanke der Selbstüberwindung, ohne die ein sittliches Leben nicht möglich ist, und die Forderung der beständigen Wachsamkeit gegen die Sophistik der Leidenschaften. Weil die wertvolleren sittlichen Handlungen, die sich dem Bewußtsein tiefer einprägen, fast immer mit einem Widerstande der niedrigen Natur verbunden sind, neigen wir in naheliegender Verallgemeinerung dazu, in diesem Widerstand das entscheidende Merkmal und den eigentlichen Wertgehalt des Sittlichen zu sehen. Das aber ist ein folgenschwerer Irrtum[1]. Denn er bedeutet das völlige Auseinanderreißen von Pflicht und Neigung, und wie er auf einer falschen Beurteilung der menschlichen Natur beruht, so führt er auch zu einer falschen Behandlung derselben, d. h. zu einer beständigen Selbstquälerei. Aller Rigorismus schlägt zum Schaden des sittlichen Lebens aus. Allzu straff gespannt, zerspringt der Bogen. Wer etwas Seelengeschichte kennt, weiß, daß hier eine Gefahr für hochsinnige Charaktere liegt. Gerade in dem Schwersten, gegen das sich ihre ganze Natur aufbäumt, glauben sie jeweils den Ruf der Pflicht zu erkennen. So bekämpfen sie die natürlichen Regungen ihres Herzens in einer so gewaltsamen, krampfhaften Weise, daß sie schließlich unter dem innern Drucke zusammenbrechen oder in jähem Sinnesumschwung sich ganz ihren Leidenschaften hingeben. Noch schlimmer ist es, wenn Erzieher und Seelenführer nach diesem Schema die Kunst der Künste treiben. Nicht selten kann man gute Menschen treffen, in denen das Gemüt umdüstert und das Herz wie erstorben ist. Es sind die verkümmerten Früchte einer Erziehung, die wohl für Pflichten, aber nicht für Neigungen Verständnis hatte. Das ist ja der Fluch jeder rein negativ eingestellten Ethik, daß sie über alle Wünsche und Hoffnungen des menschlichen Herzens das Leichentuch ihrer Totenklage breitet, daß sie aber der Seele kein neues Leben einzuhauchen vermag. Dies gilt auch von der Kantischen Ethik. Indem Kant das große Schwungrad des sittlichen Lebens, die Liebe, ausschaltete, verurteilte er es zur Starrheit und Öde.

Dagegen verschlägt es wenig, wenn Kant in seiner Erwiderung auf Schillers Vorhaltungen in „Anmut und Würde“ ein fröhliches Herz in Befolgung der

---

[1] Thomas von Aquin hat dies wohl erkannt und bemerkt deshalb: Plus facit ad rationem meriti et virtutis bonum quam difficile; unde non oportet, quod omne difficilius sit magis meritorium, sed quod sic est difficilius, ut etiam sit melius (S. theol. 2, 2, q. 27, a. 8 ad 3).

Pflicht fordert [1]. Das erinnert an den Fürsten, der seinen Untertanen verprügelte und dabei sprach: „Nicht fürchten sollt ihr, sondern lieben"; denn Kant hat in seiner Ethik alle Quellen der Freude verschüttet. Freude ist nichts anderes als ein Handeln aus Neigung, ein Erlangen dessen, was das Herz begehrt, ein Ruhen in dem Gegenstande seiner Liebe [2]. Nach Kant aber ist selbst die Freude am sittlichen Gesetze eine Neigung, die aus dem Motiv der sittlichen Handlung ausgeschlossen bleiben muß [3]. Worüber soll sich nun Kants Gerechter freuen, wenn man mit diesem Worte einen vernünftigen Sinn verbindet? „Solange an der absoluten Spaltung des Willens in ‚Sinnlichkeit' und ‚Vernunft' festgehalten wird, so lange wird Pflicht das bleiben, was man nicht gern tut, so lange wird über dem ‚du sollst' das freudige ‚ich will' nicht aufkommen. Gewiß, Kant will auch das ‚ich will'; aber aus der ‚Vorstellung des Gesetzes' wird in alle Ewigkeit kein fröhlicher Wille." [4] Auch die Freude als Folgeerscheinung der Erfüllung des sittlichen Gesetzes ist ein moralischer Akt und darf als solcher nur durch die „Vorstellung des Gesetzes" bestimmt sein.

Wenn Kant am Ende jener Anmerkung gegen Schiller die Liebe zum Guten als Erleichterung für die Wirksamkeit der sittlichen Maxime hinstellt, so ist das freilich ein Zugeständnis an die gesunde Vernunft, doch beschwört er damit gerade die Gefahr wieder herauf, die er durch seine Ethik bannen wollte: Die Verunreinigung der Maxime durch „materiale" Prinzipien. Es ist das ein Widerspruch — allerdings nicht der einzige, auf den die Kantauslegung stößt [5].

Die rigoristischen Folgerungen, die sich aus der Kantischen Ethik ergeben, decken den Irrtum in ihren Grundvoraussetzungen auf. Es ist eben nicht wahr, daß alles Handeln aus Neigung ohne sittlichen Wert

---

[1] Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft (2. Aufl. 1794) R 22.

[2] S. Thomas, S. theol. 1, 2, q. 4, a. 2; q. 31, a. 3.

[3] Kritik der prakt. Vernunft R 28; vgl. Simmel a. a. O. 87 88.

[4] Paulsen, Imm. Kant [6] (Stuttgart 1920) 323.

[5] Für die Beurteilung der Lehre Kants sind nicht gelegentliche Bemerkungen, in denen nicht selten die Grundlinien durch anderweitige Erwägungen verbogen erscheinen, sondern die ethischen Hauptschriften entscheidend; vgl. besonders Kritik der prakt. Vernunft R 87 f.: „Von den Triebfedern der reinen praktischen Vernunft." — In einer kleinen Abhandlung über „Das Ende aller Dinge" (1794) spricht Kant über die Liebenswürdigkeit des Christentums und gesteht, daß die Pflicht als alleinige Triebfeder bei den Menschen wenig wirksam sei. Deshalb fordert er zur Erzielung der Pflichtbefolgung die Liebe als „ein unentbehrliches Ergänzungsstück der Unvollkommenheit der menschlichen Natur" (A VIII 337 f.). Indessen kommt diese Stelle für das Moralprinzip Kants nicht in Frage, da er dort von dem spricht, „was der Mensch tun werde", nicht von dem, „was er tun soll". Es ist der gleiche Gedanke, den Schiller ausdrückt, wenn er Religion und Geschmack als notwendige Surrogate der wahren Tugend bezeichnet, um „die Legalität da zu sichern, wo die Moralität nicht zu hoffen ist" (Über den moralischen Nutzen ästhetischer Sitten, 1794).

ist, und daß alle Neigungen, auch die zartesten Regungen der Gottes- und Nächstenliebe, als „materiale" Prinzipien aus der verderbten Wurzel der Selbstliebe stammen[1]. Allerdings können die Neigungen des Menschen als solche keine Sittlichkeit begründen. Niemand wird einen Menschen deshalb für tugendhaft halten, weil er seinen Neigungen folgt. Aber zwischen dem blinden Befolgen seiner Neigungen und dem gänzlichen Ausschluß aller Neigungen aus den Beweggründen des Handelns gibt es doch noch ein Drittes, daß man nämlich seinen Neigungen folgt nach Maßgabe der Vernunft. Der Mensch handelt gewiß nicht deshalb sittlich, weil er sich z. B. eine Mahlzeit gut schmecken läßt; aber er handelt sittlich, wenn und soweit er bei der Stillung des Hungers die rechte Vernunftordnung innehält und seine Menschenwürde wahrt[2]. Er soll mit Tugend essen (1 Kor. 10, 31), aber er braucht nicht aus Tugend zu essen. Er darf nicht nur mit Appetit, er darf auch aus Appetit essen[3]. Denn wenn der Schöpfer der Natur den Gütern dieser Erde die Fähigkeit eingegeben hat, dem Menschen Freude zu gewähren, warum sollte dieser die ihm zugedachte Freude in den Schranken der Vernunft nicht erstreben dürfen, zumal da des Leidens und Entbehrens immer noch genug übrig bleibt? Zweifellos lauern in der Freude Gefahren, aber lauern sie nicht auch in der Freudlosigkeit?

Kann sich nicht Kant für sein unbegrenztes Mißtrauen gegen die Schliche der Selbstliebe auf die Heilige Schrift berufen, wie er es in Wirklichkeit tut? Sagt doch die Schrift mit klaren Worten, daß vor Gott kein Mensch gerechtfertigt werde (Ps. 142, 2). Also wissen wir nie, ob wir sittlich handeln. Darauf hat schon Bellarmin[4] geantwortet: Der Mensch könne vor Gott nicht gerechtfertigt werden, weil es niemand gebe, der nicht wenigstens kleinere Fehler begehe, diese aber seien kein Hindernis, daß der Mensch gerecht sei und viele gute Werke

---

[1] Vgl. Kritik der prakt. Vernunft R 24—28 40 44; Paulsen a. a. O. 322.

[2] Vgl. S. Thomas, S. theol. 2, 2, q. 168, a. 2. Wir können uns daher die Worte Schillers zu eigen machen: „Alle Würde, auf welche eine Neigung Anspruch machen kann, hat sie bloß ihrer Übereinstimmung mit der Vernunft zu verdanken" (Über die notwendigen Grenzen beim Gebrauch schöner Formen, 1794).

[3] Zutreffend Herm. Schwarz (Der Rationalismus und der Rigorismus in Kants Ethik): „Es ist ... nicht abzusehen, warum den jeweiligen Neigungen, nachdem sie durch die ihnen widerfahrene Einschränkung dem Sittengesetz gemäß ... geworden sind, der Einfluß auf den Willen verweigert werden sollte ... Was nicht sanktionierend sein kann, kann eben sehr wohl seinerseits sanktioniert werden." Kantstudien II (1898) 62.

[4] De controversiis, de membris ecclesiae l. 2, c. 13.

verrichte; denn David sage nicht, kein Werk, sondern kein Mensch werde gerechtfertigt. Dabei bleibt immer die Möglichkeit bestehen, daß eine ungeordnete Neigung in unsere Handlungen einfließt. Das soll ein Sporn zur Wachsamkeit, nicht ein Grund zur Selbstpeinigung sein. Eine objektiv vorhandene und unbewußt mitbestimmende ungeordnete Neigung, die ich in keiner Weise als solche erkenne und deshalb auch nicht in die bewußten Motive meines Willens aufnehme, beeinträchtigt die Sittlichkeit meiner Handlung ebensowenig wie ein objektiver Verstoß gegen das Sittengesetz, den ich aus bestem, aber irrigem Gewissen begehe. Der Mensch ist vor Gott nur für das verantwortlich, was zu gestalten und zu ändern in seiner Macht liegt.

Die christliche Aszese und jede besonnene Pädagogik wissen sehr wohl, wie groß für die sittliche Ertüchtigung die Bedeutung des agere contra ist, vorausgesetzt, daß es mit Vernunft und in der Freiheit des Geistes, nicht aus ängstlichem oder irrigem Gewissen geschieht. Aber es wäre ein verkehrter Vorsatz, unterschiedslos alle seine Neigungen bekämpfen zu wollen. Das hieße das Werk Gottes in uns zerstören. Wie unsere Natur ein Werk der göttlichen Weisheit ist, so sind auch ihre Triebe und Neigungen von Gott gewollt, oft geradezu Anzeichen der Pflicht oder des göttlichen Rufes. In gewissem Maße ist es Pflicht, die Neigungen zu befriedigen, da der Mensch zu seinem leiblichen und geistigen Gedeihen der Abspannung und Erholung bedarf [1]. Das Ziel kann nur sein, unsere natürlichen Neigungen zu ordnen. Niemals darf ihre Bekämpfung zum Selbstzweck werden; sie hat nur Sinn als Mittel der Vollendung.

Diese ethische Auffassung wird allein der menschlichen Natur gerecht und entspricht allein dem allgemeinen Urteil. Die Neigungen unter der Herrschaft der Vernunft sind gut und berechtigt und dürfen auch in den Beweggrund des sittlichen Handelns einfließen. Die Rücksicht auf das Sittengesetz heiligt das Handeln des Menschen, sie braucht es nicht ausschließlich zu bewirken, oder mit andern Worten: Der Rücksicht auf das Sittengesetz verdankt die Handlung ihr sittliches Sosein, sie muß aber nicht, wie Kant will, dieser Rücksicht auch ihr Dasein schulden. Damit wird die überragende Würde des Sittengesetzes, dem jede ihm widerstrebende Neigung zu opfern ist, unversehrt gewahrt und zugleich die Ethik aus der ihr drohenden Starrheit erlöst. Ziele und Werte werden sichtbar; das

---

[1] Thomas von Aquin bemerkt zur Warnung vor Überspanntheiten, daß auch das strengste sittliche Leben nicht alle Genüsse ausschließe, sondern nur die überflüssigen und ungeordneten (S. theol. 2, 2, q. 168, a 4 ad 3).

Herz kann freudig schwingen, und das Wort des größten christlichen Ethikers in die Erscheinung treten: „Nur edle Liebe schafft edle Herzen." [1]

Es ist daher ein wahres Verdienst Schillers, in seinen philosophischen Aufsätzen auf die Härte der Kantischen Ethik hingewiesen zu haben. Auch sein satirisches Epigramm war ein gut gezielter Pfeil. Der Dichter hat damit die schwächste Stelle der Kantischen Ethik weithin kenntlich gemacht. Stößt man an dieser Stelle kräftig nach, so kann man von da aus die ganze Front der kritischen Moral aufrollen.

Schiller selbst ist sich allerdings der ganzen Tragweite seines Angriffs nicht bewußt gewesen. Er glaubte, in dem Rahmen der Kantischen Ethik zu bleiben und ihr nur eine Ergänzung oder vielmehr einen angemessenen Ausdruck zu geben. Aber darin täuschte er sich [2]. Denn das, was er wollte, und worin er die Versöhnung von Anmut und Würde, von Neigung und Pflicht sah: „Neigung zur Pflicht", ist mit der ethischen Grundauffassung Kants unvereinbar [3].

Ausdrücklich betont dieser: „Die sittliche Stufe, worauf der Mensch ... steht, ist Achtung fürs moralische Gesetz. Die Gesinnung, die ihm, dieses zu befolgen, obliegt, ist es aus Pflicht, nicht aus freiwilliger Zuneigung und auch allenfalls unbefohlener von selbst gern unternommener Bestrebung zu befolgen, und sein moralischer Zustand, darin er jedesmal sein kann, ist Tugend, d. i. moralische Gesinnung im Kampfe." [4] Und noch bestimmter: „Was ein jeder unvermeidlich schon von selbst will, das gehört nicht unter den Begriff von Pflicht; denn diese ist eine Nötigung zu einem ungern genommenen Zweck." [5] Deshalb erklärt Kant in seiner bereits erwähnten Antwort auf Schillers Ausstellungen, verbindlich in der Form, unerbittlich in der Sache, daß er dem Pflichtbegriffe keine Anmut beigesellen könne. „Neigung zur Pflicht" ist nach Kant unmöglich; sie paßt nicht in sein System.

Weil Schiller die Tragweite seines Angriffs nicht voll erkannte, darf er wegen seiner Einwände auch nicht schlechthin als Gegner der Philosophie oder auch nur der Ethik Kants bezeichnet werden. Schiller steht

---

[1] S. Augustinus: Non faciunt bonos mores nisi boni amores (Serm. 311, c. 11: Migne, P. lat. XXXVIII 1417).

[2] „Konsequent zu sein, ist die größte Obliegenheit eines Philosophen und wird doch am seltensten angetroffen", sagt Kant (Kritik der prakt. Vernunft R 28). Das Distichon trifft deshalb im Grunde auch Schiller selbst.

[3] Näheres bei Überweg, Schiller als Historiker und Philosoph (Leipzig 1884) 206 und Messer, Kants Ethik (Leipzig 1904) 240.

[4] Kritik der prakt. Vernunft R 102 f.; vgl. ebd. 89 f. 188.

[5] Metaphysik der Sitten (Tugendlehre) Einl. IV; A VI 386.

als Philosoph und Ästhetiker zweifellos im Banne des Königsberger Denkers, und Kants Ideen haben auch auf seine dichterischen Schöpfungen eingewirkt[1]. Stets spricht er mit Hochschätzung von dem „unsterblichen Verfasser der Kritik". Auch wo er über das Verhältnis von Pflicht und Neigung seine abweichende Ansicht äußert, bekennt er sich ausdrücklich zu dem Grundgesetz der Kantischen Ethik, das er für unbestreitbar hält. Ja, er gesteht, daß er „lieber sein ganzes Menschsein aufgeben, als über diese Angelegenheit ein anderes Resultat von der Vernunft erhalten wollte" (Über Anmut und Würde).

Zum Beweise für die völlige Übereinstimmung zwischen Kant und Schiller berufen sich manche[2] triumphierend auch auf den Brief, den Schiller am 13. Juni 1794 an Kant richtete. Darin schreibt er[3]:

„Ich kann diese Gelegenheit nicht vorbeigehen lassen, ohne Ihnen, verehrungswürdigster Mann, für die Aufmerksamkeit zu danken, deren Sie meine kleine Abhandlung gewürdigt, und für die Nachsicht, mit der Sie mich über meine Zweifel zurechtgewiesen haben. Bloß die Lebhaftigkeit meines Verlangens, die Resultate der von Ihnen gegründeten Sittenlehre einem Teile des Publikums annehmlich zu machen, der bis jetzt noch davor zu fliehen scheint, und der eifrige Wunsch, einen nicht unwürdigen Teil der Menschheit mit der Strenge Ihres Systems auszusöhnen, konnte mir auf einen Augenblick das Ansehen Ihres Gegners geben, wozu ich in der Tat sehr wenig Geschicklichkeit und noch weniger Neigung habe. Daß Sie die Gesinnung, mit der ich schrieb, nicht mißkannten, habe ich mit unendlicher Freude aus Ihrer Anmerkung ersehen, und dies ist hinreichend, mich über die Mißdeutung zu trösten, denen (sic!) ich mich bei andern dadurch ausgesetzt habe."

Bei der Verwertung dieses Briefes ist aber nach der subjektiven Seite zu beachten, daß er eine Einladung Schillers an Kant darstellt, ihm für seine neu zu gründende Zeitschrift (die Horen) Beiträge einzusenden. Bei solchem Anlaß pflegt man gerne dem Adressaten etwas Angenehmes zu sagen und bestehende Meinungsverschiedenheiten zurücktreten zu lassen. Schiller konnte seine Kritik durchaus aufrechterhalten, ohne deshalb einfachhin als

---

[1] Schopenhauer (Parerga II § 49; R V 78) schreibt es dem Einflusse Kants zu, wenn die Charaktere bei Schiller blasser und schematischer erscheinen als bei Shakespeare: „Schiller hatte in die Kritik der praktischen Vernunft hineingesehen, und sie hatte ihm imponiert; aber Shakespeare hatte nur in die Welt hineingesehen."

[2] z. B. Buchenau, Kants Lehre vom kategorischen Imperativ (Leipzig 1913) 120 und Kühnemann in der Einleitung zu „Schillers philosoph. Schriften und Gedichten" (Philosoph. Bibl. Bd. CIII).

[3] Kants gesammelte Schriften: A XI 487.

Gegner Kants gelten zu wollen. Es ist auch keine Schrift oder Erklärung bekannt, in der Schiller seine Einwände gegen die Kantische Ethik vor der Öffentlichkeit als irrig oder gegenstandslos zurückgenommen hätte, wie denn auch unser Distichon nach jenem Briefwechsel erschienen ist.

In den Gesprächen mit Eckermann sagt Goethe am 11. April 1827: „Schiller pflegte mir immer das Studium der Kantischen Philosophie zu widerraten. Er sagte gewöhnlich, Kant könne mir nichts geben. Er selbst studierte ihn dagegen eifrig, und ich habe ihn auch studiert, und zwar nicht ohne Gewinn." Diese Worte lassen Schiller nicht gerade als unbedingten Anhänger und Bewunderer Kants erscheinen. — Die Antwort Kants auf die Einladung Schillers war für diesen eine arge Enttäuschung[1]. Sie erfolgte erst am 30. März 1795 und enthielt in der Hauptsache kritische Ausstellungen an der neuen Zeitschrift; im übrigen erbat Kant sich „einen etwas langen Aufschub" für seinen „geringen Beitrag", der nie erschien, da die Horen bereits mit dem dritten Jahrgang (1798) eingingen.

Wie groß auch der Einfluß der Kantischen Philosophie auf Schiller gewesen sein mag, ein feines Gefühl für Wahrheit und Leben hielt ihn zurück, ihre Schroffheiten zu teilen. Sein hoher Geist war zu empfänglich für den Wert der Ideale, und sein edles Herz wehrte die Fesseln ab, in welche die starre Sittenregel Kants seine Regungen schlagen wollte. So ist Schiller der Dichter des deutschen Volkes geblieben, während er sonst der Dichter einer philosophischen Schule geworden wäre.

---

[1] Ebd. A XII 10; vgl. Berger, Schiller II (München 1909) 280.

Max Pribilla S. J.

Die staatskirchlichen weiblichen Anstalten Rußlands.

Eine gnädige Fügung Gottes erhielt der Mehrheit des im griechischen Schisma lebenden russischen Volkes mit dem wahren Priestertum die freilich arg verkannte Eucharistie. Mit diesem Geheimnisse der innigsten Hingabe Gottes an den Menschen übernahm Rußland von der katholischen Kirche auch den Stand der besondern Hingabe des Menschen an Gott, den Ordensstand, und bewahrt denselben bisher, obwohl in bedauernswert lückenhafter Verfassung, als lautes Zeugnis und nicht zu verachtendes Bindeglied der katholischen Vergangenheit.

Versuchten wir im Jahrgang 1919/20 ein Bild des männlichen Ordenslebens im Zarenreiche zu liefern, so seien diesmal die weiblichen Klöster und die ihnen ähnlichen Anstalten Rußlands in ihrem Stande vor dem Weltkriege den Lesern kurz geschildert.

Durch den starken byzantinischen Einfluß sticht das Ordensleben der russischen Frau ungünstig von dem ganzen Auftreten der katholischen weiblichen Klosterinsassen ab. Zwei Gründe wirkten hier besonders mit. Wohl hatte auch der Katholizismus in der okzidentalen Welt mit vielen argen Mißbräuchen des Heidentums zu kämpfen, doch fanden sich neben diesen bei den dort in die Kirche eintretenden Völkern auch viele gute und kraftvolle Eigenschaften vor, wie bei den Römern das ausgebildete Staatsleben, in Griechenland die Philosophie und in beiden Ländern hervorragende Literatur und mit ihr wenigstens teilweise Volksbildung. Das in den tiefen Wäldern, an den riesigen Flußläufen der osteuropäischen Ebene zu christianisierende Heidentum dagegen bot der Heilslehre weit ungünstigere Vorbedingungen. Anstatt der antiken Kultur Sittenroheit, anstatt des geordneten einheitlichen Staatswesens häufige Fehden der einzelnen Stämme, anstatt der Philosophie und Volksbildung geistiger Tiefstand. Dazu war das religiöse Leben des heidnischen Rußlands mit Schandzeremonien der ärgsten Art nur zu eng verwachsen.

Zweitens aber fehlte dem Lande bei jenem dem Christentum wenig vorarbeitenden Zustande seines Volkes die kluge und kräftig eingreifende

Gegenwirksamkeit der enger an Rom angeschlossenen Glaubensboten. Die unter den Russen wenigstens in weiterem Umfange und längerer Dauer wirkenden Byzantiner waren nach dem Urteil des russischen Philosophen Solowiew weit entfernt von der lebendigen Verwirklichung der christlichen Wahrheit, sondern begünstigten vielmehr stark das Antichristentum. Czaadajew, der nicht so offen wie Solowiew für den Katholizismus eintritt, klagt wenigstens über die Unwirksamkeit der Religion unter griechischer Ägide. Der staatskirchliche, obwohl christlich gläubige Kiewer Professor Ikonnikow bedauert, daß das Christentum von Konstantinopel zu einer Zeit eingeführt wurde, wo am Bosporus selbst die Religion sich im Zustande des Verfalles befand und nicht so sehr zur Hebung der Neubekehrten als zu ihrer finanziellen Ausbeutung benutzt wurde.

So erwies sich die byzantinische Frömmigkeit viel zu schwach, um in einem Jahrtausend das ungezügelte geschlechtliche Leben und mit ihm die Stellung der Frau in Rußland gründlich und günstig umzugestalten. Die weitausgedehnte Prostitution, die schon längst vor dem Bolschewismus hoch anschwellende Zahl der Ehescheidungen und die mit Ausschweifungen schlimmster Art verquickten Bräuche mancher Sekten der Staatskirche bezeugen laut jene Unfähigkeit.

In Ermangelung einer auf übernatürlicher Gnadenhilfe beruhenden Umschaffung des Menschen durch Selbstzucht und Selbstüberwindung trachtete das byzantinische Christentum, durch strenge äußere Absonderung der russischen Frau Abhilfe gegen Übergriffe der Leidenschaft zu suchen. In diesem Grundgedanken finden wir unschwer die Quelle der Unduldsamkeit, besonders bei älteren russischen Aszeten, gegen alle öffentlichen Volksbelustigungen, gegen sämtliche musikalischen Instrumente und besonders gegen Frauentänze. Von jener weisen Ersetzung heidnischer Mißbräuche durch christliche Gewohnheiten, auch mit Belassung von erlaubten Festlichkeiten und harmloser Lustbarkeit, wozu Gregor der Große seine angelsächsischen Missionäre anleitete, ist wenig bei der Christianisierung Rußlands zu hören. Ja nach den Weisungen einer altrussischen Schrift, „der Biene", wäre das Weib als Quelle der Verführung und des Ärgernisses aus dem sozialen Leben tunlichst zu verdrängen. — Selbst in die Heiligenverehrung griffen jene scharfen Vorbeugungsmaßregeln ein. Allgemein werden in der russischen Staatskirche nur sechs russische Frauen verehrt, welche dazu alle fürstlicher Herkunft sind; auch die meisten Frauen, die sich örtlich-religiöser Verehrung erfreuen, gehören Fürstenhäusern an.

Die hohe Herkunft sollte wohl imstande sein, den sonst dem Weibe vermeintlich anhangenden Mangel zu verdecken. —

Weit entfernt von innerlich veredelnder Wirksamkeit bemühten sich die griechischen Mönche als Missionäre nur, ihre rituellen Gebräuche den Neubekehrten als unumgänglich notwendig einzupflanzen und ihnen den Stempel des erstarrten byzantinischen Mönchtums aufzudrücken. Dieser Geist beherrscht noch heute die ehemalig zarische Staatskirche und äußert sich besonders scharf in dem Zustande ihres weiblichen Ordenslebens.

Obwohl die russisch-orientalische Kirche unter allen andern ihr dogmatisch nahestehenden, von Rom getrennten Teilkirchen wohl die größte Lebensfähigkeit aufwies, vermochte sie sich niemals zur Gründung weiblicher Ordensgenossenschaften emporzuschwingen, die ihr eigentliches Tätigkeitsziel in der Außenwelt, z. B. in der Jugenderziehung oder in der Krankenpflege erblickten.

Die Rückständigkeit der Frau, die dem russischen Schisma in seinen Anfängen eigentümlich ist, wurde nie überwunden, weder im weltlichen noch im kirchlichen Leben.

Wie im russischen Norden, wo Schamanentum mit staatskirchlichen Elementen untermischt die eigentliche Volksreligion bildet, die Frau weniger als menschliches Wesen denn als Zauberin Ansehen besitzt, so dürfen sich die Vorzüge des weiblichen Charakters in den vom starren Schisma gezogenen engen Grenzen nicht in unbehinderter, der katholischen Kirche selbstverständlicher Lebensfülle übernatürlich betätigen, sondern werden gewaltsam innerhalb der vor tausend Jahren von Byzanz her übernommenen Formen gehalten. Dem gebildeten russischen Mönche öffnet sich leicht die Klosterpforte, um ihm den Weg zu hohen kirchlichen Stellen freizugeben; der Ordensfrau bleibt jeder Zugang zum tätigen Leben verwehrt.

Folgen wir dabei dem bekannten Väteraxiom von der Anpassung der Gnade an das natürlich vorhandene Gute, so sticht in der russischen Christenheit das gewaltsam zurückgehaltene des weiblichen Ordenslebens noch ungünstiger hervor. Gerade die russische Frau beteiligte sich außerordentlich rege an den von Alexander II. zum Volkswohle gegründeten Unternehmungen; Frauen und Mädchen übernahmen dort gerne lehramtliche oder krankenpflegende Tätigkeit und lieferten den Beweis einer großen Opferwilligkeit und der Befähigung zu gedeihlicher Arbeit. Freilich schwenkte die russische Frau bei der ablehnenden Haltung ihrer Staatskirche in der Folge auch häufig und leicht zum gegnerischen Lager ab;

unter den Namen bekannter Nihilisten und Terroristen finden wir nicht wenige Frauen. Gerade junge Mädchen standen 1905 neben oder auf den Moskauer Barrikaden, wenigstens um die Revolutionssoldaten zum mutigen Ausharren im Kampfe anzufeuern. — So ist das schöne Tätigkeitstalent der Frau einer der vielen Schätze, welche verborgen und von niemand gehoben in dem weiten Acker der russischen Staatskirche ruhen.

Die endgültige Unfähigkeit des russischen Schismas, auch nur annähernd oder teilweise das tätige Leben der Frau unter dem befruchtenden Schutze der Kirche zu verwerten, bekundet sich besonders offen angesichts zahlreicher und ernster, jedoch vergeblicher Einzelversuche einer glücklichen praktischen Lösung der wichtigen Aufgabe. Wohl in bester Meinung und um des anregenden Beispiels halber veranstaltete die geborene Prinzessin Elisabeth von Hessen-Darmstadt, Witwe des 1905 ermordeten Großfürsten Sergius, einige Jahre nach dem Tode ihres Mannes in einer der vielen Kremlkirchen Moskaus eine große Feier, wobei sie nonnenähnlich gekleidet vom damaligen Metropoliten Wladimir besonders benediziert und mit einem Brustkreuze geschmückt wurde; ohne in den eigentlichen Ordensstand der Staatskirche einzutreten, legte sie das öffentliche Versprechen ab, ihr Leben den Werken der Barmherzigkeit zu weihen. Aber bis zum Ausbruche des Weltkrieges fand die hohe Frau nicht die genügende Zeit, um ihren Wunsch in einer gleichgesinnten, kirchlich festorganisierten größeren Gemeinschaft auszuführen. Ähnlich wurde mehrmals schon früher und anderweitig eine Wiedererweckung der Diakonissinnen als russisch staatskirchliche religiöse Genossenschaft geplant, jedoch stets ohne erwünschten Erfolg.

Fassen wir die diesbezüglichen zahlreichen Vorschläge kurz zusammen, so sollten die Diakonissinnen in unverehelichtem Stande mit vierzig Jahren durch besondere Benediktion seitens des Bischofs oder des Pfarrers in ihr Amt eingeführt und in demselben durch besondere Kleidung ausgezeichnet werden. Ihre Bestimmung war Waisen- und Krankenpflege, Besuch der Gefängnisse, Betreuung der Paramente, Katechisation der Kinder, besonders aber Vorbereitung der Konvertiten auf Taufe, Firmung, Beichte und Kommunion. Das amtliche Petersburger Synodalorgan bemühte sich 1906, die Diakonissinnen als eine durch das Beispiel Christi geheiligte Einrichtung zu empfehlen, weil nach Luk. 8, 2 3 einige fromme Frauen dem Herrn dienend folgten und ähnlich Paulus Röm. 16, 1—3; 1 Kor. 16, 19 rühmend die Verdienste dreier für die Christenheit tätiger Frauen hervorhebt und letztere sogar mit dem Namen seiner Mitarbeiterinnen beehrt.

Ähnliche edle Frauengestalten traten in der orientalischen Kirche bis zum 12. Jahrhundert hervor; man braucht nur jene rühmlichen Muster ins Auge zu fassen, um das edle Streben des Weibes in der Jetztzeit wieder zu erwecken. Obgleich im Synodalorgan veröffentlicht, scheiterte der immerhin nur privatim begutachtete Vorschlag an dem starr konservativen Bedenken der regierenden Synode, so sehr auch sonst angesehene Männer wie der bekannte Berliner Russenpropst Maltzew und der als Altaimissionär hochgeachtete Archimandrit Glucharew dafür eintraten. Selbst der sonst in Rußland starke Zugkraft besitzende Hinweis auf die Pflege kriegsverwundeter Soldaten fruchtete nichts; die russischen Schwestern des Roten Kreuzes blieben wie alle andern eine rein weltliche Organisation, die der Zentralgewalt des Roten Kreuzes unterstellt war. Ein Jahr später, 1907, hob das erwähnte Synodalorgan sogar die dringende Notwendigkeit der Gründung einer mehr tätigen religiösen Genossenschaft hervor, ohne jedoch den Polizeigeist der Synode zugunsten des Vorschlages beeinflussen zu können; man sieht, dem scheinbar mächtigen Schisma fehlte die lebendige und leichte Anpassungsfähigkeit der katholischen Kirche an die Bedürfnisse der Zeit. Ein in der Newahauptstadt gegründeter Verein frommer Frauen, welche sich zur Aufgabe machten, den Insassen der Krankenhäuser und Gefängnisse aus geistlichen Büchern vorzulesen, kann schwerlich als nennenswerter Erfolg so vieler Bemühungen betrachtet werden. Nebenbei gesagt ist die allgemeine karitative Tätigkeit der zarischen Kirche gering. So wurden 1912 in den kirchlichen Spitälern nur etwa 20000 Kranke verpflegt.

In den ehemals zum Zarenreich gehörigen katholischen Landesteilen pflegte das Schisma aus seinen Formen mitunter herauszutreten, um der katholischen Kirche Konkurrenz zu machen. So wurden z. B. im Gouvernement Minsk von den Popen Feierlichkeiten als Nachahmung der katholischen Lokalablässe veranstaltet und sogar für Beichtkonkurs gesorgt. Einen ähnlichen Versuch machte im treukatholischen Chelmerlande die Vorsteherin des dortigen schismatischen Frauenklosters Ljesna behufs Gründung einer tätigen religiösen Frauenorganisation zu proselytischen Zwecken. So zärtlich jedoch das Chelmerland von allen Organen der Regierung zu schismatisierenden Zwecken behandelt wurde, versagte alles in der für den russischen Photianismus unlösbaren Frage der öffentlichen Wirksamkeit der Ordensfrau. Der für seine Verdienste um das Schisma unter den vielgeprüften Chelmer Katholiken von Kaiser Nikolaus II. mit der persönlichen erz-

bischöflichen Würde geschmückte Bischof Eulogius von Chelm trat mit solchem Nachdruck gegen die Vorschläge von Ljesna auf, daß unter den scheinbar günstigsten Umständen alles erfolglos blieb. Eine der echt bureaukratisch-synodalen Hauptbefürchtungen des Bischofs war, proselytisch tätige Ordensfrauen könnten sich zwischen den Pfarrer und die Gemeinde stellen. Unwillkürlich erinnern wir uns bei derartigen Einwürfen, mit welcher Leichtigkeit im katholischen Leben ähnliche Klippen umschifft werden. Welche Blüten des übernatürlichen Eifers der Ordensfrauen gingen uns bei so eng gehaltenen Richtlinien verloren!

Das Schisma wird nie seinem Geist untreu. Wie in der Grundlage des religiösen Lebens, in der Glaubenslehre, jede Entwicklung der menschlichen Erkenntnis geleugnet wird und der Geist in die engen Grenzen der dogmatischen Entscheidungen einiger wenigen Konzilien eingezwängt werden soll, so wird der christlichen russischen Frau ersprießliche Betätigung des Glaubensgeistes im Ordensstande fast ganz versagt. Wir sagen fast ganz, denn ein geringes Zugeständnis zugunsten der Frau finden wir in den russischen Nonnenklöstern.

Der Entwicklungsgang dieser staatskirchlichen Anstalten dürfte in der Hauptsache dem der Mönchsklöster gleichkommen. Ursprünglich mit weiterer Freiheit in Gründung von Niederlassungen und in der inneren Verwaltung ausgestattet, verfielen auch die russischen Nonnen den empfindlichen Einschränkungen Peters d. Gr., welche bei dem maßgebenden Einfluß der stark protestantisch angehauchten Hofpartei unter der ehemaligen Herzogin von Kurland und späteren russischen Kaiserin Anna noch rücksichtsloser ausgeführt wurden. So finden wir bei dem Tode der genannten Herrscherin (1740) von früher 10673 Ordensfrauen nur noch 6453. Freilich bat die mit der protestantisierenden, schon von Peter d. Gr. eingeschlagenen Richtung wenig zufriedene Staatsgeistlichkeit durch die Synode die Kaiserin Anna selbst um Milderung der dem ganzen Empfinden des russischen Volkes stark widerstrebenden klosterfeindlichen Ukase, so daß trotz der unter Katharina II. erfolgten Konfiskation sämtlicher Klostergüter die Zahl der weiblichen Klöster unter den der Nationalkirche günstigen Kaisern Paul I., Alexander I. und besonders Nikolaus I. zusehends sich hob. Gegen Ende des 19. Jahrhunderts zählte Rußland wieder 300 Frauenkonvente mit 38000 Mitgliedern, 1907 war ihre Zahl sogar auf gegen 400 Konvente mit 12652 eigentlichen Nonnen und 40275 Novizinnen gestiegen.

Der strengkirchliche Nikolaus I. hatte den durch seine voltairianische Großmutter Katharina beraubten Klöstern einen annehmbaren Ersatz durch Zuweisung von je 50 bis 150 Deßjatinen (je 1,092 Hektar) geboten und diese Ländereien später durch Einzelschenkungen noch bedeutend vergrößert; aber die Regierung kaufte diese ansehnlichen Besitztümer nach Aufhebung der Leibeigenschaft wieder für sich an, um sie unter die freigewordenen Bauern zu verteilen. Dadurch gelangten dann die Klöster in den Besitz großer Kapitalien, welche durch freigebige Schenkungen, wenigstens bis zur ersten großen Revolution, nicht selten bedeutend vermehrt wurden. Besonders zeichnete sich als Wohltäter der Nonnen der stets konservativ gesinnte Kaufmannsstand aus, so daß Danielewskii mit Recht in seinem Roman Djewjatyj woł die alte Schlüsselmeisterin eines Nonnenklosters zu einem Gaste sagen läßt: „Ihr Kaufleute seid unsere Väter, denn ihr ernährt uns." — Durch diese Wohltätigkeit des russischen Volkes wurde es möglich, auch nach der teilweisen Aufhebung der Frauenklöster durch Katharina II. einige derselben mit milden Gaben allein zu erhalten. Hienach unterscheidet die Staatskirche etatmäßige und außeretatmäßige Nonnenkonvente, von welchen nur die ersteren aus dem von Katharina durch spottbilligen Verkauf der konfiszierten Klostergüter gebildeten Fonds, die letzteren aber durch freiwillige Spenden ihren Unterhalt bestreiten. Für 1870 läßt sich für die etatmäßigen Klöster die Verausgabung von 10 Millionen Rubel feststellen. Seit Peter d. Gr. gelten auch für die Ordensfrauen mehr die alles nivellierenden staatlichen Regulamente als die eigentlich in Rußland allein bestehende Regel des hl. Basilius. Nach den behördlichen Bestimmungen zerfallen die etatmäßigen Frauenklöster je nach ihrem Vermögensstande in drei Klassen. An der Spitze eines jeden Klosters, auch der überzähligen, steht eine Hegumenija, d. h. eine Priorin. In den erstklassigen Klöstern finden wir an ihrer Seite eine Schatzmeisterin, einen besondern Beichtvater, vier Priester und zwei Diakone für die Gottesdienste und wenigstens zwanzig Diener verschiedener Art. Die Klöster zweiter und dritter Klasse haben nur je zwei Priester und Kirchendiener, sowie drei oder vier Gesindeleute. Die Hegumenija wird unmittelbar von der regierenden Synode ernannt. Die Zahl der eigentlichen Nonnen in den etatmäßigen Klöstern ist staatlich beschränkt.

Das früher zum Eintritt erforderliche Alter von 50 Jahren wurde jetzt auf 40 Jahre herabgesetzt, doch besitzt die Synode das Recht des Dispenses zugunsten jüngerer Personen. Kandidatinnen des Ordensstandes

können dabei überall in beliebigem Alter und in beliebiger Zahl aufgenommen werden, jedoch wird in den etatmäßigen Klöstern staatlicherseits für dieselben nichts gezahlt; das Ordenshaus muß selbst ihren Unterhalt irgendwie bestreiten. Da manche Kandidatinnen schon sehr jung dem Kloster sich anschließen, muß ihre Kandidatur selbstverständlich sehr lange dauern, und viele ziehen sich wiederum in den Laienstand zurück. Das eigentliche Noviziat dauert drei Jahre, nach welchem die Anwärterin feierlich den Schleier und mit ihm ihren vom Taufnamen verschiedenen Klosternamen erhält. Die Tracht besteht in einem einfachen, glatt anliegenden schwarzen Kleid, über welchem gewöhnlich ein schwarzer Mantel mit weiten Ärmeln getragen wird. Die Kopfbedeckung ist im Hause eine einfache, niedrige, auch die Ohren bedeckende Kappe, beim Gottesdienst und öffentlichen Auftreten eine hohe, oben halbkugelförmig abgerundete, unten pelzverbrämte Mütze, über welche der Schleier rückwärts geworfen wird. Einige Klöster besitzen für die Kopfbedeckung ein besonderes Privileg. So bedecken sich z. B. die Nonnen des vom Vater Peters d. Gr., Alexius Michailowitsch, gegründeten Passionsklosters in Moskau mit dem die Form eines niedrigen Zylinders besitzenden Birett der Mönche. In der Hand tragen die Schwestern gern den Rosenkranz ihres Ritus, am Ende gewöhnlich mit einer kleinen Quaste geschmückt. Als Fußbedeckung dienen einfache Lederschuhe.

Die Kandidatinnen umschlingen ihren Kopf einfach mit einem schwarzen Tuch und sind nicht immer mit dem Mantel versehen. In früheren Zeiten mag auch ihr einfaches Kleid nicht wie heute schwarz gewesen sein; so erklärt es sich, daß sie noch heute bjelitze, d. h. Weißgekleidete im Gegensatz zu den eigentlichen Ordensfrauen, genannt werden, welche amtlich czernitze, d. h. Schwarzgekleidete, heißen.

Die Verteilung der weiblichen Ordenshäuser über das weite Land ist sehr verschieden. Große Städte schließen oft zahlreiche Konvente ein, wie sich wiederum manche Klöster in weiter Einsamkeit, selbst im fernen Sibirien, vorfinden. Die Bauart des ganzen Klosterkomplexes ist, besonders außerhalb größerer Städte, festungsähnlich. So steht z. B. das prachtvolle Jungfrauenkloster in Moskau, wo Peters d. Gr. Schwester Sophie nach ihrer Entfernung von den Staatsgeschäften den Rest ihres Lebens verbrachte, mit seinen vielen Türmen und starken Mauern genau wie eine Festung jener Zeit da. Andere Frauenklöster der alten Zarenstadt, wie z. B. das Nikitakloster oder das Kloster auf der Roshestwenkastraße, sowie das Passionskloster sind wenigstens mit ausnehmend hohen Mauern um-

geben oder weisen in der Mauer des Gebäudes selbst nicht die geringste Fensteröffnung auf. Im Hofe des Frauenklosters des Kremls wird dem Besucher ein freierer Blick auf Einzelteile des Ganzen gestattet, vielleicht weil die Insassinnen sich innerhalb der starken Kremlmauern und unter dem Schutze des Zarenpalastes sicher fühlten. Viele Klöster umfassen mit den weiteren Ringmauern mehrere, unterschiedslos allen zugängliche Kirchen, welche gewöhnlich lobenswert reinlich und in bester Ordnung gehalten werden. Oft wurde ein beträchtlicher Teil des Klosterhofes angesehenen Familien als Begräbnisplatz abgetreten. Der Raum war eng, deshalb findet man z. B. im Jungfrauenkloster zu Moskau Grab an Grab dicht gedrängt. Auf den Leichensteinen liest man Namen hoher Staatswürdenträger; sie ließen sich wohl im Schatten der Ordenshäuser beerdigen, um von den zahlreichen Messen und dem Gebete nebst den Bußwerken der Ordensfrauen Nutzen zu ziehen [1].

Die eigentlichen Nonnen leben in strenger Klausur, dürfen sich jedoch in der Kirche selbst vor andern frei bewegen. Abgeschlossene Chöre, wie bei den katholischen Klausurordensfrauen, gibt es nicht. Den Kandidatinnen kann auch Aufenthalt außerhalb des Klosters gestattet werden; man trifft sogar oft je zwei derselben auf den Straßen der Großstädte oder auf den Bahnhöfen, wo sie Almosen für ihre Häuser sammeln und die mildtätigen Geber höflich bitten, die Gaben mit Bezeichnung ihres Namens in das bereitgehaltene Büchlein einzutragen. Man wirft dabei die Spenden in ein verschlossenes Kästchen, über dem ein kleines, auf Holz gemaltes Heiligenbild angebracht ist. In vielen, wenn nicht gar in allen Klöstern werden Gäste wenigstens kurze Zeit freundlich und kostenfrei bewirtet; auch wird man bei etwaigen Fragen, die man an die in der Kirche beschäftigten Nonnen oder die außerhalb diensttuenden Kandidatinnen richtet, stets sehr höflich behandelt.

Die Tatsache, daß trotz der aus dem Westen nach Rußland leider eingeführten Freigeisterei die Zahl der Klöster beständig wächst, bürgt dafür, daß das Volk sie hochschätzt. Auch trifft man unter den Ordens=

[1] Mit dem besondern Reinigungsorte weist die russische Theologie für die im Gnadenzustande, aber nicht ohne Fehl Abgeschiedenen die Möglichkeit zurück, durch eigenes Leiden (satispassio) ihre Schulden zu sühnen, gibt aber die Möglichkeit zu, daß solchen in einem besondern Teile der Hölle befindlichen Seelen durch Gebete, gute Werke der auf Erden lebenden Gläubigen und durch das heilige Meßopfer geholfen werden könne. So finden wir bei den Russen sogar eine sehr rege Liebestätigkeit für die Seelen der Abgeschiedenen.

frauen noch jetzt Glieder höherer Familien. In älterer Zeit war es allgemein Sitte, nach Möglichkeit sterbende Frauen, selbst Fürstinnen, als Nonnen einzukleiden; der Ordensstand galt als unzweifelhaftes Unterpfand der ewigen Seligkeit. Freilich erzählt uns die russische Geschichte jener Jahre auch von Zwangseinkleidungen, um Frauen oder Töchter politisch bedeutender Familien der Öffentlichkeit ganz zu entziehen; die schon erwähnte Zarin Sophie steht also in ihrer Art nicht allein da. Die jetzt festgelegte zum Eintritt notwendige Altersgrenze von vierzig Jahren und das vorhergehende dreijährige Noviziat scheinen den ehemaligen Zwangsberufen genügend vorzubauen; eine Kirchenstrafe für ausgeübten Zwang zum Ordensstand, wie sie der neue Kodex des katholischen Kirchenrechts nach altem Brauch vorsieht, kennt die von Rom getrennte Orientkirche nicht.

Ein allgemein gültiges Urteil über die in den russischen Frauenklöstern herrschende Ordenszucht und den Ordensgeist abzugeben, dürfte schwer fallen. Der in der Mitte des 19. Jahrhunderts öffentlich gegen die Hegumenija Mitrophania, eine geborene Baronin Rosen, geführte Betrugsprozeß lenkte die Aufmerksamkeit des ganzen Landes auf eigentümliche Enthüllungen. Doch dürfen wir ohne wichtigen Grund derartige Fälle nicht kurzweg verallgemeinern. Katholische Kenner der in den russischen Nonnenkonventen herrschenden Zustände sprechen sich dahin aus, daß der daselbst herrschende Geist besser sei als in den Mönchklöstern. Ließen sich etwa bedauerliche Entgleisungen selbst in größerer Zahl feststellen, so darf nicht vergessen werden, daß Rußland, entsprechend dem besonders im Norden schnell wechselnden Klima, im sittlichen Leben schroffe Gegensätze aufweist. So wären also auch in den Frauenklöstern Pracht des Gottesdienstes, aszetische Strenge, weltentfremdende Klausur neben ernsteren Verfehlungen denkbar. Gerade die neuere Zeit nennt Rußland oft die Sphinx, um die leichte Veränderlichkeit des Lebens und der Stimmung des Volkes hervorzuheben. Leider scheint es den weiblichen Ordensleuten an lebendiger innerer Leitung zu fehlen. Eine in Moskau zur katholischen Kirche übertretende Klosterkandidatin, ein tadelloses, unbescholtenes Mädchen, wie es unter ihresgleichen viele geben mag, klagte offen über den Mangel an religiöser Belehrung seitens der verantwortlichen Geistlichkeit, selbst in den Klöstern der orthodoxen Musterstadt Moskau. Man überläßt die Eintretenden im innern Leben sich selbst und fordert nur eine äußere Anpassung an die Regel. Die aszetischen den Klosterinsassinnen gebotenen Bücher bewegen sich lange nur teilweise in der

den Bedürfnissen entsprechenden Sphäre. Bei der zweifellos großen Anzahl der dem einfachen Volke entstammenden Schwestern können jene Mängel das Ordensleben schwer beeinträchtigen.

Einer eigenen, gemeinschaftlichen Ordensleitung, wie die katholischen Genossenschaften sie in ihren Generalobern besitzen, beraubt, unterstehen die russischen Frauenklöster der mehr staatlich als kirchlich wirkenden Synode als höchster Obrigkeit und werden von den einzelnen Diözesanbischöfen unmittelbar beaufsichtigt und visitiert. Geist und Disziplin der einzelnen Klöster hängen deshalb vor allem von dem religiösen Geiste und der Fähigkeit des zuständigen Bischofs ab, welcher in Rußland bisher ja wohl ausnahmslos dem Mönchsstande angehörte[1]. — So wurde z. B. in Saratow an der Wolga das dortige Nonnenkloster wegen der durch den strenggläubigen Bischof Hermogenes durchgeführten Zucht gelobt. Um sicher vorzugehen, hatte derselbe die Hegumenija sogar in ein katholisches Kloster Westeuropas gesandt. Was sich in diesem als für Saratow annehmbar erwies, wurde getreulich eingeführt. Wenn beim Absingen des Chores die Schwestern oder Kandidatinnen, vor der schönen Bilderwand des Hauptaltares in Reihen dastehend, einander mit Verneigung des Hauptes grüßten, wurde der Zuschauer unwillkürlich an die katholischen Zeremonien erinnert.

Leider blieb in Rußland selbst in den Nonnenklöstern die Frage der öfteren Kommunion der alte tote Punkt des unglückseligen Schismas. Vorgeschrieben ist überall die Osterkommunion, über welche hinaus man vielleicht hier und da noch zu einer Adventskommunion gelangt. Merkwürdigerweise verlangten einige Vorschläge für die niemals verwirklichte Gründung der Diakonissinnen die viermalige Kommunion der Mitglieder im Jahre.

Dem Geiste der orientalischen Kirche entsprechend sind die Schwestern in ihrer Kost zur beständigen Abstinenz verpflichtet. Das Synodalorgan „Zerkownyja Wjedomosti" hebt deshalb bei Besprechung des Zustandes der in der sibirischen Einsamkeit gelegenen Klöster die Tätigkeit der Schwestern in Feld und Garten hervor, um die zur Klosterkost notwendigen Gewächse zu erzielen.

Die Beschäftigung der russischen Ordensfrauen besteht vor allem in der Ausführung des Gesanges bei der Messe und in der täglichen Feier der keineswegs kurzen Tagzeiten nach dem griechisch-slawischen Ritus. Bei

[1] Vgl. den Artikel „Russisches Mönchtum" im Jahrg. 1919/20 dieser Zeitschrift.

dem zu vielen Teilen dieser Andachtsübung notwendigen mehrstimmigen Gesange müssen vor der Abhaltung des Offiziums selbst entsprechende Übungen vorgenommen werden; die Sängerinnen sind bei dem strengen Ausschluß der Orgel in ihrem Ritus um so mehr auf Zuverlässigkeit ihrer eigenen Stimme angewiesen. Es berührt wohltuend, wie in den Klosterkirchen sowohl bei der Messe wie bei den Tagzeiten der Gesang den Zuhörer wirklich andächtig stimmt; die Textworte stammen ja größtenteils aus der katholischen Vergangenheit, die musikalischen Kompositionen von den besten russischen Meistern. Auch bei der dabei amtierenden Geistlichkeit wird der Besucher ohne Optimismus ein würdiges Benehmen bemerken können, so daß die Nonnenklöster unschwer zu beliebten religiösen Zentren besonders der gläubigen Damenwelt Rußlands werden. Unwillkürlich wird der katholische Zeuge jener Feiern zum innigen Gebet bewegt, der gute Glaube der Klosterinsassinnen und ihrer geistlichen Leiter möge alle bald zur von Christus gewollten katholischen Einheit führen.

Ein weiterer Beschäftigungszweig der Nonnen ist die Handarbeit. Verschiedene Devotionalien werden angefertigt und in der Vorhalle der Kirche in Glasschaukästen oder auf einem Tische in der Kirche selbst, unter Aufsicht einer Schwester, feilgeboten. Besonders sorgfältig werden die nach dem orientalischen Ritus gesäuerten Hostienbrote gebacken, welche mitunter befreundeten, selbst katholischen Familien als kleines Geschenk ins Haus geschickt werden. In manchen Klöstern hat sich die Kunst der Stickerei erfreulich entwickelt und wird besonders zur Anfertigung der weiten Kultusgewänder des orientalischen Ritus verwendet. Selbst katholische Kirchen des östlichen Rußlands machen in Ermangelung anderer Kräfte manche Bestellung bei den russischen Nonnen nach vorgelegten in der katholischen Kirche verwandten Mustern. Ein katholischer Priesterseminar-Regens ließ sich über die Ausführung seiner Bestellungen nur lobend aus.

Die staatskirchlichen Vorschriften verpflichten endlich die Schwestern, alte arme Personen ihres Geschlechtes aufzunehmen und sich mit der Erziehung von Waisenmädchen zu beschäftigen. Doch bleiben diese Wirkungszweige stets etwas Nebensächliches, so daß die russischen Frauenklöster deswegen nicht zu den eigentlich tätigen Ordensinstituten gerechnet werden können. Das Verhältnis dürfte ähnlich sein wie bei unsern streng kontemplativen Trappisten, welche neben ihren Klöstern stets mit ihrer Ordensarbeit unterhaltene Wohltätigkeitsanstalten für Greise, Invaliden u. a. zu haben pflegen. In den westlichen Teilen des ehemalig zarischen Rußlands

machte die Staatskirche der äußeren Tätigkeit ihrer Ordensfrauen manches Zugeständnis im Interesse der dort sehr rührigen antikatholischen Propaganda, weshalb die „Czernitzen“, d. h. die russischen Nonnen, von der katholischen, durch die Regierung mit allen möglichen Mitteln bedrückten Bevölkerung geradezu gefürchtet waren. So bestand im Gouvernement Grodno ein aus einem katholischen Dominikanerkloster in ein schismatisches Frauenkloster verwandelter Konvent. Wahrscheinlich um sich beliebt zu machen und um das Schisma unter den zwangsweise der Staatskirche zugeschriebenen Unierten zu festigen, unterhielten die russischen Nonnen daselbst einen Garten mit verschiedenen Heilpflanzen, welche gern unter die Bevölkerung verteilt wurden. In der dem Kloster gehörigen Mädchen-Waisenanstalt wurde sogar das Violinspiel gelehrt.

Konnten wir oben mit Befriedigung von einem relativ günstigeren Urteil katholischer Sachverständiger über das russische weibliche Ordensleben sprechen, so zeigen die weiteren Ausführungen dennoch seine absolute bedauernswerte Rückständigkeit. Wahre Heilige hat das Schisma deshalb auch in seinen Klöstern nicht gezeitigt; die von der zarischen Staatskirche „kanonisierten“ Glieder derselben dürften, ganz abgesehen von ihrem Standpunkt dem Schisma gegenüber, den Anforderungen der katholischen Kirche bezüglich der heldenmütigen Tugenden und des ihnen durch Wunder von Gott gewährten Zeugnisses der Heiligkeit schwerlich genügen. So fehlt, leichtverständlich, dem schismatischen Kloster, in welchem manche rechtschaffene Seele im guten Glauben ihr Heil wirken mag, die schönste Blüte, die Heiligkeit, welche nur auf dem Boden der einen heiligen wahren Kirche Christi zu sprossen vermag [1].

Ebenso stellten wir im russischen Schisma den Mangel der vollkommensten Form des weiblichen Ordenslebens, den Mangel der mit dem Ordensleben verbundenen apostolischen Tätigkeit fest. Gerade diese wunde Stelle der russischen kirchlichen Entwicklung muß in dem weiblichen Zweige der Ordensleute dem Beobachter um so mehr auffallen, als sich in neuerer Zeit den Nonnen wie von selbst ein Feld apostolischer Tätigkeit bot.

---

[1] Selbstverständlich sprechen wir hier nicht von den Heiligen oder Seligen Rußlands aus katholischer Zeit. Auch könnte bei der bisweilen schwer feststellbaren Anfangszeit des Schismas in einigen Gegenden Rußlands zugleich auch die Heiligkeit mancher von den Russen verehrter, in Westeuropa aber unbekannter Ordensfrauen bisher wenigstens dem Zweifel unterliegen. Das endgültige Urteil steht dem Heiligen Stuhle zu.

Die in Rußland zusehends fester Platz greifenden Anschauungen des westlichen Europas hatten auch den Erfolg, daß die staatskirchlichen Priesterfamilien trotz ihrer Dürftigkeit höhere Ansprüche zugunsten der Erziehung ihrer Kinder stellten. War für den männlichen Teil derselben durch den leicht zu ergreifenden Beruf des Vaters annehmbar gesorgt, stieg die gute Aussicht für Popensöhne sogar durch im Laufe der Jahre ihnen gewährte Erleichterungen in Ergreifung anderer, selbst akademischer Berufe, so blieb die von den wechselnden Zeitumständen erforderte bessere Erziehung der Popentöchter weit länger eine ungelöste Schwierigkeit. Im priesterlichen Vater allein erwachte schon ein lebhafteres Ehrgefühl und forderte auch für seine Mädchen eine standesgemäße Bildung, um so mehr, weil sie ja gewöhnlich bestimmt waren, einstens wiederum einen zukünftigen Priester zu heiraten, und den nur zu gerechten Wunsch hegten, ihrem gesellschaftlich höher stehenden Gatten in Erziehung und Bildung nicht zu sehr nachzustehen. Selbst der entsprechenden Mittel zur Verwirklichung ihrer Wünsche beraubt, konnte die Priesterschaft nur beim Staat und zunächst bei der Staatskirche Hilfe suchen. Wohl an die den russischen Ordensfrauen schon lange obliegende weibliche Waisenerziehung anknüpfend entstanden so in den Frauenklöstern zunächst Kinderhorte für verwaiste Popentöchter, meist jedoch ohne eigentlichen Schulunterricht. Eine wenn auch nur langsam fortschreitende Hebung dieser Gründung, mit Belassung unter der Obhut der Klöster, wäre beiden Teilen, den Nonnen und den verwaisten Priesterkindern, leichtförderlich ausgefallen; die erziehliche Tätigkeit, verbunden mit solidem Unterricht, hätte nach menschlicher Berechnung unschwer reichlicheres geistiges Leben unter den Ordensfrauen geweckt, wogegen den Waisen in den an Zahl stets zunehmenden Klöstern Zufluchtsstätten geboten wären, in welchen die Gefahr der im Lande zunehmenden praktischen Religionslosigkeit möglichst lange fernblieb. Ausgenützt wurde diese günstige Lage nicht; die russische Staatskirche blieb in ihrer verhängnisvollen Unbeweglichkeit; die Priestertöchter wurden anderer Obhut anvertraut.

Von der Notwendigkeit des Unterrichts für die dem geistlichen Hause entstammenden Mädchen überzeugt, gründete so der an Initiative auf allen Gebieten reiche Moskauer Metropolit Philaret auf eigene Hand im Schatten des Kreml eine höhere Priestertöchterschule. Nun griff auch die Regierung ein und rief in der kaiserlichen Sommerresidenz Zarskoje Selo 1843, unter dem unmittelbaren Schutze der Kaiserin selbst, eine gleiche Schule ins Leben, als deren Zweck bezeichnet wurde, dem heranwachsenden Weltklerus

die künftigen Gattinnen entsprechend vorzubilden; heirateten doch damals noch weit mehr als heute die Popenfamilien untereinander. Die einmal ins Leben getretene Bewegung nahm bald weiteren Fortgang und zeitigte bis 1854 drei neue Schulen, jedoch bereits in völliger Abhängigkeit vom Unterrichtsministerium. Doch der russische Staat, welcher unter Katharina II. alle Güter der Nationalkirche konfisziert hatte, war nicht sehr gebefreudig. So sah sich der Staatsklerus, von dem Bedürfnis der Bildungsstätten seiner Töchter stets mehr überzeugt, zur Selbsthilfe gezwungen und begann seit 1853 die der regierenden Synode unterstellten „geistlichen weiblichen Schulen" in den einzelnen staatskirchlichen Diözesen mit eigenen amtlich festgesetzten Beiträgen und gesammelten Almosen zu errichten. Die unmittelbare Leitung dieser Anstalten liegt in den Händen des zuständigen Diözesanbischofs; den Geistlichen steht nur das Recht der Wahl einiger Mitglieder des Verwaltungsrates sowie der Auffindung der Anstaltseinkommenquellen und der Überwachung zu. — Ärmere Popen werden vom Schul- und Kostgeld für ihre Töchter befreit, vermögendere zur Zahlung verpflichtet. Der Verwaltungsrat umfaßt neben den vom Diözesanklerus gewählten Mitgliedern den Diözesanbischof und die vom Verwaltungsrat ernannte Direktorin nebst dem Inspektor. Letzterer steht nicht etwa über der Direktorin, sondern trägt seinen in Rußland in allen Gymnasien und Realschulen üblichen Titel als unmittelbarer Gehilfe der leitenden Kraft bei Inspektion der persönlichen Aufführung der einzelnen Schüler. Alle Lehrkräfte wohnen in der Anstalt, welche sechs Klassen umfaßt und den Zöglingen pflichtmäßig nur eine russische wissenschaftlich-religiöse Bildung übermittelt, wogegen fremde Sprachen, Musik und Zeichnen wahlfrei bleiben. Um den Bildungsgang der zukünftigen Popenfrauen abzukürzen und zu verbilligen, wurden in späterer Zeit auch dreiklassige geistliche Töchterschulen errichtet und allen derartigen Anstalten pädagogische Kurse angeschlossen, welche die Schülerinnen befähigen sollten, später in den von der Geistlichkeit zu besorgenden Pfarrschulen zu unterrichten.

Selbst die staatskirchliche Missionsdiözese Japan besitzt ihre eigene „geistliche Töchterschule", und das Synodalorgan „Zerkownyja Wjedomosti" hob 1914 nach dem Tode des ersten Erzbischofs Nikolaus ausdrücklich die hohe Bedeutung hervor, welche der Verstorbene jener seiner eigenen Gründung beimaß.

Urteilen wir nach den Auslassungen der staatskirchlichen akademischen Zeitschriften, so befriedigt der gegenwärtige Zustand der Bildungsstätten

der Priestertöchter ihre Väter nur wenig. Bei der einschlägigen vielseitigen Kritik tritt jedoch niemand für Anschluß der in Rede stehenden Anstalten an die Frauenklöster ein, wohl aber tritt dabei die tiefe Zwietracht zwischen dem russischen Weltklerus und dem Mönchtum hervor, welche den verheirateten Geistlichen geradezu abschreckt, seine Töchter zur Erziehung dem Kloster anzuvertrauen. — So wird vor allem der Standpunkt des dem Mönchstande entstammenden Bischofs als unmittelbaren Leiters von Töchterschulen bekämpft und dafür eine ausschlaggebende Stellung für die priesterlichen Väter allein verlangt, welche am besten verständen, eine passende Direktorin, den Inspektor und die Lehrkräfte zu wählen, wogegen bisher in Wirklichkeit die Entscheidung dieser wichtigen Fragen in den Händen des Bischofs liegt. Die Lehrer und Lehrerinnen sind nur mit dem kläglichen Gehalt von 35 bis 60 Rubeln monatlich bedacht, versehen somit ihr Amt mit Unlust, so daß die Leistungen der geistlichen Töchterschulen selbst im Russischen den Mädchengymnasien weit nachstehen. Noch ernster sind die Klagen über den Geist der Anstalten. Äußerlich werden die Schülerinnen klosterartig abgeschlossen erzogen, was in ihnen unmöglich den einst im Ehestande nötigen praktischen Lebenssinn erwecken kann, innerlich aber mangelt ihnen die übernatürliche Auffassung ihrer einstigen Aufgabe als Gattinnen von Priestern; sie betrachten den Stand ihrer künftigen Lebensgefährten nur als einen Erwerbszweig. Endlich entspricht ihre Erziehung wenig ihrer künftigen materiellen Lage; sie sollen meistens einem dürftigen Dorfpfarrer zur Seite stehen, die Not des Landvolkes teilen und lindern, lernen jedoch tatsächlich in den geistlichen Töchterschulen Gefallsucht und weltliche Eitelkeit, so daß der Erfolg der Erziehung die Eltern oft bitter enttäuscht.

In der russischen Staatskirche fehlen erziehlich oder karitativ wirkende weibliche Orden völlig; die bestehenden Klöster sind fast ausschließlich kontemplativer Natur, ihnen jedoch fehlt die Blüte des Klosterlebens, die Heiligkeit. Der lange, mühsame Chordienst wird versehen, jedoch der Buchstabe tötet, der Geist belebt, und den belebenden Geist spendet nur das katholische Rom.

Felix Wiercinski S. J.

Besprechungen.

Deutsche Literatur.

Arnims Werke. Herausgegeben von Alfred Schier. Kritisch durchgesehene und erläuterte Ausgabe. Drei Bände. 8° (LII u. 364, 428, 480 S.) Leipzig u. Wien o. J. (1920), Bibliogr. Institut (Meyers Klassiker-Ausgaben). Geb. *M* 75.60

Achim v. Arnims Schriften sind weder zu Lebzeiten des Romantikers noch später ins Volk gedrungen. Die Schuld lag hier nicht einseitig bei dem sonst so viel und gewiß nicht immer mit Unrecht getadelten Lesepublikum, sondern doch wohl auch, und sogar in hohem Grade, beim Dichter selbst. Arnim ging von dem richtigen Gedanken aus, daß eine Gesundung der zeitgenössischen literarischen Zustände am erfolgreichsten durch die Wiederbelebung der alten volksmäßigen Poesie in die Wege geleitet werden könne. Das führte ihn im Verein mit seinem romantischen Freunde Klemens Brentano zur Herausgabe des herrlichen „Wunderhorns". Der große, zumal nachhaltige Erfolg, der diesem wahrhaft vaterländischen Unternehmen beschieden war, blieb indes den eigenen poetischen Erzeugnissen Arnims versagt; denn nun zeigte es sich, daß er selbst bei all seinen glänzenden Geistesgaben nicht imstande war, echte Volkspoesie zu schaffen. Äußere Anregung, nicht innerer Drang bedingte und bestimmte zumeist seine schriftstellerische Tätigkeit. Was er in alten Chroniken und den poetischen Dokumenten der Vorzeit fand, wählte er zum Gegenstand und Motiv seiner Dichtung, ohne es durch die Kraft eigener künstlerischer Komposition und geistiger Durchdringung des Stoffes lebensvoll zu gestalten. Es blieb in der Hauptsache beim bloßen Nacherzählen. Was seinem Freunde Brentano so meisterhaft gelang: die Beseelung und Wiederbelebung der alten Vorbilder — war Arnim trotz hellem Verstand und der harmonischen Ausgeglichenheit seines edlen Wesens nicht gegeben. Seine lyrischen Gedichte, die von Brentano zwar etwas scharf aber zutreffend mit zerrissenen Blumenkränzen verglichen wurden, sind zumeist Einlagen in Erzählungen oder Dramen. Sie fließen dem Verfasser anscheinend mühelos von der Feder, strömen aber nicht aus tiefster seelischer Ergriffenheit, sind nicht der ungekünstelte Ausdruck von innerer Begeisterung, Freude, Not oder Qual, sie reihen nur immer von neuem Gedanken und Vorstellungen aneinander, zwar in wohlklingender Sprache und anmutigem Wechsel der Akkorde, aber ohne das Ganze von einem festen Mittelpunkt aus zu einem einheitlichen, abgerundeten Kabinettstück zu formen.

Ausgesprochener als in der Lyrik ist Arnims Begabung auf epischem Gebiet. Einige seiner Erzählungen und Novellen: „Isabella von Ägypten", „Melück Maria Blainville", „Fürst Ganzgott und Sänger Halbgott", „Der tolle Invalide auf dem Fort Ratonneau", die sämtlich in die Ausgabe von Schier

aufgenommen sind, fesseln noch heute durch die Lebenswahrheit der geschilderten Personen, die Frische und Leuchtkraft des historischen Kolorits, auch wohl durch die Gesundheit und sittliche Stärke der ihnen zugrunde liegenden erzieherischen Ideen und Bestrebungen. In den zwei großen Romanen „Armut, Reichtum, Schuld und Buße der Gräfin Dolores“ und „Die Kronenwächter“ verwertet der Verfasser neben einer Fülle von zeitgeschichtlichen Problemen und historischen Vorwürfen eigene Erinnerungen und seelische Erlebnisse. So interessant dadurch die Werke für den Literarhistoriker, Psychologen und Germanisten werden und so hohe Schönheiten im einzelnen wir an ihnen bewundern, sie sind weder Kunstromane großen Stils noch auch wirklich volkstümliche Erzählungen. Man hat die Art, wie Arnim Anekdoten und Episoden, wildphantastische Geschichten und nüchtern realistische Szenen unbekümmert aufeinanderfolgen läßt oder auch bunt durcheinandermischt, als „planlose Baukastenmanier“ bezeichnet, und Goethe brauchte einmal zur Charakteristik von Arnims kompositionellem Unvermögen das anschauliche Gleichnis: „Er ist wie ein Faß, wo der Böttcher vergessen hat, die Reifen festzuschlagen, da läuft's denn auf allen Seiten heraus.“ Das ist ja nun wohl eine leichte und offenbar gewollte Übertreibung, aber leider in der Hauptsache nur allzu wahr; denn sicherlich fehlte es dem Dichter Arnim an dem unerläßlichen Sinn für künstlerische Beschränkung, an Maßhaltung und dichterischer Selbstzucht; er folgte viel zu leichtherzig augenblicklichen Einfällen seiner Phantasie und vorzüglich äußerlichen, durch langjährige Volksliederstudien vermittelten Anregungen.

Das Drama war für den Epiker Arnim noch mehr als der Roman oder die Erzählung vorwiegend Mittel für die Verbreitung seiner volkserzieherischen Ansichten und Pläne. Künstlerische Ziele kamen für ihn jedenfalls nur sehr in zweiter Linie in Betracht. Durch die Wahl vaterländischer Stoffe, durch Einbeziehung sagen- und märchenhafter Momente, durch Beimischung einer tüchtigen Dosis von Witz, Laune und etwas derber, nicht immer geschmackvoller Komik, endlich durch Verwertung geschichtlicher Anekdoten und kleiner arabeskenartiger Züge hoffte er nicht nur die Gebildeten, sondern auch und vor allem die breiten Schichten des Volkes für die Idee einer Erneuerung der Bühne im nationalen, völkischen Sinne zu begeistern. Das ist ihm freilich, wie überhaupt den Romantikern, im großen und ganzen nicht gelungen, so packend naturgetreu und lebenswahr einige seiner Figuren und so dramatisch wirkungsvoll manche Einzelszenen auch sind. Hier im Drama macht sich der Mangel an Einheitlichkeit, straffer Linienführung und wuchtiger Zielstrebigkeit naturgemäß noch weit empfindlicher geltend als etwa auf dem Felde der frei umherschweifenden anspruchslosen Erzählung. Selbst die dämonische Gestalt eines Cardenio in „Halle und Jerusalem“, die neben Shakespeares dramatischen Schöpfungen mit Ehren bestehen könnte, vermag über die Schwäche der Gesamtkomposition nicht hinwegzutäuschen.

Bei all den unverkennbaren und völlig offenkundigen Mängeln, an denen Arnims poetische Werke leiden, bleiben sie doch immer sehr beachtenswerte Zeugnisse eines hochstrebenden, von edlen patriotischen und sittlichen Beweggründen geleiteten, reichbegabten Geistes. Es ist daher nur zu begrüßen, daß man sie gerade in der gegenwärtigen Zeit nationalen Unglücks durch eine geschmackvolle

Auswahl wie die vorliegende wenigstens den weitern Kreisen der Gebildeten wieder zugänglich zu machen sucht.

Band I enthält aus der Feder des Herausgebers eine umfangreiche biographische Skizze nebst einer besondern Würdigung von Arnims großem Roman „Die Kronenwächter“. Das Werk selbst ist, soweit es vollendet wurde, unverkürzt wiedergegeben. Vom zweiten Teil, den der Dichter nicht mehr ausgeführt hat, erhalten wir die Inhaltsangabe der Fortsetzung, wie sie dem Verfasser im Geiste vorschwebte. Der Plan erinnert unwillkürlich an den ebenso phantastischen, ebenso innerlich unmöglichen, ebenso unvollendet liegengebliebenen zweiten Teil von Hardenbergs „Heinrich von Osterdingen“. — Band II bringt die Erzählungen und Novellen „Mistris Lee“, „Isabella von Ägypten“, „Melück Maria Blainville“, „Fürst Ganzgott und Sänger Halbgott“, „Der tolle Invalide“, „Die Majoratsherren“, „Holländische Liebhabereien“ und „Martin Martir“. Die letztgenannte Erzählung aus dem Leben eines protestantischen, weltunkundigen Predigers liegt ähnlich wie „Die Kronenwächter“ nur im ersten Teile vor. Die Andeutungen Arnims über die Fortsetzung lassen erkennen, daß auch diese psychologisch etwas unwahrscheinliche Geschichte später völlig ins Phantastische überschweifen sollte. — In Band III kommt der Dramatiker zu seinem Recht. Von dem großen Doppelstück „Halle und Jerusalem“ ist nur der erste Teil aufgenommen, der aber allein etwa 180 Seiten beansprucht. Dazu erhalten wir das an die Schicksalstragödien gemahnende, aber edel gehaltene, dramatisch wirkungsvolle Stück „Der Auerhahn“, den kleinen, ethisch und literarisch ziemlich dürftigen Schwank „Das Loch“ und das Puppenspiel „Die Appelmänner“. Den Schluß des Bandes bildet Arnims Abhandlung „Von Volksliedern“, die zuerst 1805 in Reichardts „Berlinischer musikalischer Zeitung“ und später als Abschluß des ersten „Wunderhorn“-Bandes erschien.

So sehr man in der Ausgabe von Schier den großen Roman „Dolores“ und auch „Jerusalem“, die Fortsetzung von „Halle“, vermißt, so weiß man doch die Gründe, die dem Herausgeber diese Beschränkung zur Pflicht machten, wohl zu würdigen. Die aufgenommenen Schriften gewähren denn auch dank der gründlichen und anerkennenswert sachlich gehaltenen Würdigungen, die Schier jedem einzelnen Bande und einzelnen Werke vorausschickt, ein soweit möglich allseitiges Bild vom dichterischen Schaffen Arnims und setzen den Leser in den Stand, sich selbst ein Urteil über einen Dichter zu bilden, der in seinen poetischen Erzeugnissen realistische Kleinmalerei mit romantischen Motiven und phantastischem Stimmungszauber seltsam mischt.

In religiöser Hinsicht ist Achim v. Arnim trotz der nur allzu häufigen Verwendung von mittelalterlichen und katholischen Stoffen doch unentwegt bei seinem protestantischen Bekenntnis geblieben. Ab und zu fallen auch wohl unfreundliche, objektiv nicht zutreffende Worte über Lehren, Gebräuche und Einrichtungen der katholischen Kirche, so in den die Zeit Maximilians I. behandelnden „Kronenwächtern“, wo Luther als der kommende kirchliche Reformator mit einem leichten Glorienscheine auftritt, und in dem dramatisch mißglückten Stück „Päpstin Johanna“, das in die vorliegende Ausgabe nicht aufgenommen wurde. Alois Stockmann S. J.

Bildende Kunst.

1. Die Kunst in diesem Augenblick. Von Wilhelm Hausenstein. 8° (54 S.) München 1920, Hyperionverlag. *M* 5.50
2. Die Zukunft des Expressionismus. Von Hans Roselieb (Firmin Coar). 8° (32 S.) Mainz 1920, Matthias Grünewaldverlag. *M* 5.50
3. Die Geheimnisse des Isenheimer Altars in Colmar. Von Dr. A. Groner. (Studien zur deutschen Kunstgeschichte, Heft 212.) 8° (42 S.) Straßburg 1920, Heitz. *M* 3.—
4. Else Eisgrubers Scherenschnitte und Zeichnungen. Mit Einleitung, Titelbild und 20 Tafeln. 4° M.-Gladbach 1920, Kühlen. *M* 7.50

1. Hausenstein war einer der allerersten, die, früher begeisterte Anhänger des Expressionismus, die Unmöglichkeit erkannten, auf diesem Wege zu einer wahrhaft großen Kunst zu gelangen, und den Mut fanden, ihre neue Erkenntnis in die Welt hineinzurufen. Erst ein gutes Jahr ist seitdem verflossen, und schon gehört kein Mut mehr zu diesem Bekenntnis, denn die unhaltbare Stellung zählt nur mehr wenig Verteidiger. Auch diese werden sich über kurz oder lang gefangen geben müssen. Die unglücklichen jungen Künstler aber, die der Bewegung folgend sich über jede technische Schulung erhaben dünkten, stehen vor dem Zusammenbruch ihrer Lebensbedingungen. Was hat man uns da nicht alles vorgeredet von der Thronerhebung des Seelischen, die dem Expressionismus geglückt sei, von der religiösen Inbrunst, die alle seine Werke durchdringe! Wenn dem wirklich so gewesen wäre, hätte es dann so vieler Worte bedurft? So stumpf sind wir noch nicht geworden, daß wir nicht wüßten, was Seele ist, daß wir ihre Anwesenheit nicht empfänden, wir am wenigsten, die wir nicht durch den Materialismus durchgegangen sind, sondern die lebendige Tradition aus jenen Zeiten her weiterzuleiten suchen, wo man nicht nach Seele schrie, weil man sie hatte. Hausenstein gehört nicht zu den Optimisten, die meinen, was der Expressionismus bisher geleistet habe, bedeute zwar noch nicht viel, doch sei der Weg zum Ziel gewiesen, er glaubt vielmehr, daß der Weg selbst verfehlt sei, daß wir uns vis-à-vis de rien befänden. „Wir sind“, so klagt er, „von einem Ende ans andere gekommen, wir sind am Nullpunkt. Darüber kann der einzelne, kann die Menge noch zehn Jahre oder länger sich täuschen; aber am Wesen der Situation ist damit nichts geändert.“ In der Tat macht sich denn auch in der praktischen Kunst eine antiexpressionistische Bewegung fühlbar. Wo aber der Expressionismus zu Ende gedacht wird, kommt es zu Werken wie die von Molzahn oder Schwitters, denen der Leimtopf fast mehr gilt als der Farbentopf. Was uns heute not tut, darauf weist Hausenstein mit Nachdruck hin, ist Gott und Natur. Sobald wir diese beiden besitzen, wird auch die Kunst wieder aufblühen.

2. Auch bei dieser Schrift ist der pessimistische Grundton unverkennbar. Gut, daß der Verfasser gegenüber der Selbstverteidigung der Expressionisten, ihre Verzeichnungen und Verzerrungen seien ja nur Symbole einer seelischen Innerlichkeit und geistigen Übernatürlichkeit, klar hervorhebt, daß Sinnbilder von uns nur begriffen und empfunden werden, wenn wir die Bedeutung des Zeichens bereits verstehen. Bei dem schrankenlosen Subjektivismus, der den Expressionismus kenn-

zeichne, sei das aber nicht der Fall. Es ist besonders ein Gedanke, der sich durch alle Ausführungen durchzieht: das Bemühen der heutigen Kunst, zum Ideal der zweidimensionalen Darstellung zu gelangen. Zwar räumt der Verfasser ein, daß an der dritten Abmessung Beseelung ebenso stark und bezaubernd hervortreten könne wie in der zweiten, doch erhalte die Seele des Kunstwerkes durch die Körperhaftigkeit der dritten Abmessung eine erdbefangene Form, eine Schwerkraft, die den Schwung zum Himmel hemme. Der Gedanke ist richtig; die Abstraktion vom Räumlichen ist eben ein idealistisches Moment, das die Erdbefangenheit zwar nicht auflöst, aber mindern kann. Doch ist zu erwägen, daß die Räumlichkeit im Bilde eine illusionäre ist, die erst indirekt, in Beziehung zur Wirklichkeit das Empfinden der Schwerkraft wachzurufen vermag. Es ist ferner zu erwägen, daß es auch innerhalb des Expressionismus eine Richtung gab, die auf Räumlichkeit nicht nur nicht verzichten wollte, sie vielmehr als Erstes und Wichtigstes betrachtete (Kubismus). Der Verfasser steht all den Aufrufen zur Erneuerung des inneren Menschen, die der Expressionismus in die Welt sandte, skeptisch gegenüber. Es fehle der geforderten Sittlichkeit die göttliche Sanktion, es fehle die Offenbarung einer religiösen Lehre, die von der Sittlichkeit als seelisch vorteilhaft überzeuge, dadurch auch schwächere Willen anfeuere und letzten Endes die Seelen zu einer Gemeinschaft binde. Nirgendwo in der Geschichte der deutschen Kunst habe die Willkür mehr geherrscht als heute, Willkür aber sei niemals formbildend. Erst die Zucht einer geistigen Gemeinschaft sei imstande, die große Kunst zu befruchten, nach der sich der Expressionismus sehne.

3. Über keinen älteren deutschen Meister ist in den letzten Jahren so viel geschrieben worden wie über Grünewald. Das geheimnisvolle Dunkel, das die persönlichen Schicksale dieses großen Meisters verhüllt und über seinem großartigen Hauptwerk, dem Isenheimer Altar, gebreitet liegt, mußte die Forscher auf den Plan rufen. Besonders lebhaft wurde die Debatte, als der Altar während des Krieges aus Sicherheitsgründen nach München gebracht und ausgestellt wurde. Das Riesenwerk war für die Kirche des Leprosenhauses bestimmt. Vielleicht erklärt sich daraus die erschütternd realistische Darstellung des Gekreuzigten. Es sollten eben die armen Kranken am Beispiel des zerschundenen Heilandes getröstet und aufgerichtet werden. Jedenfalls eignete sich das Bild für diese Sonderbestimmung ganz besonders. Indes ist es nicht dieses Kreuzbild, das der Erklärung Schwierigkeiten bietet, sondern in erster Linie das große Weihnachtsbild mit seiner Anhäufung von symbolischen Gestalten. Groner, der uns einen knappen Umriß des ganzen Werkes geben will, bemüht sich nicht um die Deutung aller Einzelheiten. Eine solche ist heute auch wohl noch kaum möglich. Dr. Bernhart hat aus verschiedenen literarischen Quellen die Elemente für seine Erklärung beizubringen versucht. Doch liegt es wohl nahe, daß der Künstler eine ganz bestimmte Quelle benutzt hat. Solange diese nicht gefunden ist, werden wir bei aller Anerkennung geistreicher Lösungsversuche unser Urteil zurückhalten. Wer sich weniger über diese Einzelfragen als über die Grundgedanken des ganzen Altarwerkes und seinen künstlerischen Gehalt unterrichten möchte, findet in Groner einen zuverlässigen Führer.

4. Wer nicht ein unverbesserlicher Griesgram ist, muß an diesem herzigen Bilderbuch seine helle Freude haben. Eine durch keinerlei logische Erwägungen gebändigte Kinderphantasie läßt ihre Springwasser sprudeln, daß es nur so blinkt und gleißt. Ernstes und Heiteres, das Leben, wie es ist und wie es leider nicht ist, Märchenhaftes und Frommes zeigt sich in buntem Wechsel. Wie geschickt sind diese Schattenrisse aus dem schwarzen Papier herausgeschnitten! Und damit man ja nicht glaube, die Künstlerin sei einseitig auf Scherenschnitte eingestellt, bringt das Buch auch eine Reihe von Zeichnungen, so keck hingeworfen, daß man kaum eine weibliche Hand vermuten möchte. Ob die Künstlerin nicht aus der Schule des Nürnberger Meisters Rudolf Schiestl gekommen ist? Mancherlei erinnert an dessen volkstümliche Art. Dr. Heinrich Saedler hat den Bildern einen Begleittext geschrieben, dem sich ihre Wärme und Innigkeit mitteilte. Josef Kreitmaier S. J.

Nachschlagewerke.

1. Die Auskunft. Eine Sammlung lexikalisch geordneter Nachschlagebüchlein über alle Zweige von Wissenschaft, Kunst und Technik. Unter Mitarbeit erster Fachleute herausgegeben von Dr. Franz Paehler. Heidelberg, W. Ehrig. Heft 1: R. Dohse, Neuere deutsche Literatur. kl. 8° (67 S.); Heft 2: H. Burkhardt, Musik. kl. 8° (83 S.); Heft 3: F. Paehler, Physik. (91 S.); Heft 4: Gerstenberg, Kunst der Neuzeit; Heft 5—7: W. Wanz, Geologie (207 S.); Heft 8—9: L. Hunke, Anorganische Chemie, mit Anhang: Mineralogie (139 S.); Heft 10: R. Dohse, Deutsche Literatur von Klopstock bis Hebbel (64 S.); Heft 11: K. Fischer, Politisches Wörterbuch für Zeitungsleser (78 S.); Heft 12: J. Braun S. J., Liturgik (87 S.); Heft 13: L. Schüler, Starkstrom-Elektrotechnik (73 S.); Heft 14: Tony Kellen (76 S.). Preis für das Heft *M* 4.80

Wir haben es hier mit einer neuen Sammlung von kleinen Heften zu tun, die das Wichtigste aus den einzelnen Gebieten nach Art der Lexika kurz und klar zusammenfassen wollen. Daß es bei dem beschränkten Raume, der zur Verfügung steht, nicht möglich ist, in die Tiefe zu gehen, braucht kaum erwähnt zu werden. Aber das ist ja auch nicht der Zweck solcher Nachschlagebüchlein. Es gibt heute viele, die eine kurze und deutliche Belehrung über einen Fachausdruck suchen und nicht die Zeit oder die Fähigkeit haben, dafür größere Werke nachzuschlagen. Manchen fehlen heute auch die Mittel, sich bedeutendere Werke anzuschaffen. Allen diesen werden die Büchlein der neuen Sammlung treffliche Dienste erweisen. Soweit wir sehen, sind sie von tüchtigen Fachleuten bearbeitet, und es ist diesen gelungen, die gestellte Aufgabe in glücklicher Weise zu lösen. Daß es der Herausgeber, Dr. Franz Paehler, Oberschulrat in Koblenz, mit seiner Arbeit ernst nimmt, zeigt unter anderem die Tatsache, daß er sich für das Gebiet der Liturgik die Mitarbeit eines katholischen Fachmannes gesichert hat.

In den übrigen Bändchen werden katholische Fragen nicht unfreundlich behandelt. Aber wir möchten doch wünschen, daß noch mehr Rücksicht auf die Bedürfnisse der katholischen Leser genommen würde. Um das an einigen Beispielen zu erörtern: gleich im ersten Bändchen vermissen wir eine Reihe katholischer Schriftsteller, die sicher eine größere Bedeutung in der Weltliteratur haben als manche

der dort genannten. Bei dem Stichwort „Goethe“ im 10. Heft würde ein Hinweis auf die katholische Goethe-Biographie von Baumgartner-Stockmann dem Büchlein nicht geschadet haben. Die Definition des Zentrums im 11. Heft als „die politische Zusammenfassung der meisten Katholiken Deutschlands“ ist doch zu oberflächlich. Was in demselben Heftchen unter den Stichwörtern „Laudabiliter se subjecit“ und „Sacrificio del intelletto“ gesagt wird, erinnert doch zu stark an die Psychologie derer, die in der katholischen Kirche die Feindin der Wahrheit sehen. Die an derselben Stelle gegebene Unterscheidung zwischen großer und kleiner Exkommunikation ist falsch. Das sind nur einige Beispiele, die zeigen, daß die katholische Auffassung einer noch weitergehenden Berücksichtigung bedarf. Im großen und ganzen aber können wir die Nachschlagebüchlein nur empfehlen.

2. Meyers Handlexikon. Achte, gänzlich veränderte und umgearbeitete Auflage. gr. 8° (1632 Sp.) Leipzig, Bibliographisches Institut. *M* 84.—

Viele, die nicht imstande sind, sich ein größeres Konversationslexikon anzuschaffen, werden gern zu diesem handlichen Bande greifen. Verglichen mit früheren Auflagen zeigt diese Neuauflage manche Besserungen. Da wir Katholiken leider noch kein entsprechendes Werk besitzen, werden auch viele, die auf dem Boden der katholischen Weltanschauung stehen, ihre Belehrung aus dem „kleinen Meyer“ sich holen. Im großen und ganzen werden sie in ihm einen guten Führer finden, wenigstens in allen Fragen, die die katholische Auffassung nicht berühren. Wo aber letztere in Frage kommt, werden sie vieles vergeblich in diesen 1632 Spalten suchen und auch auf manches stoßen, was ihren Überzeugungen nicht entspricht. Die katholische Weltanschauung und katholisches Leben ist leider für viele heute noch eine terra incognita, an der sie blind vorübergehen und von der sie sich die sonderbarsten Vorstellungen bilden. Es würde dem Handlexikon nichts schaden, wenn es in dieser Beziehung etwas weitherziger und „liberaler“ wäre. Die Herausgeber sagen in der Vorrede: „Nicht über Gut und Böse kritisch zu rechten, ist die Aufgabe eines lexikalischen Nachschlagewerkes, denn es nimmt das Gegebene hin, berichtet sachlich und registriert die Erscheinungen.“ Kurze und möglichst gründliche Belehrung kann gegeben werden, ohne daß man die religiösen Gefühle anderer verletzt. In vielen Artikeln geschieht das auch mit dankenswertem Geschick. Was z. B. unter dem Stichwort „Luther“ gesagt wird, kann jeder Katholik ohne Anstoß lesen. Unter der Literatur ist sogar das Lutherwerk von Grisar angeführt. Warum hat man es nicht bei allen Artikeln so gehalten, die das religiöse Empfinden berühren? So hätte man, um nur ein Beispiel zu nennen, bei „Abraham“ geradesogut sagen können: der in der Bibel genannte Stammvater der Juden, statt: „der sagenhafte Stammvater“. Ähnliche Entgleisungen ließen sich noch manche nachweisen. Wir möchten dem Verlage den guten Rat geben, einmal das ganze Werk daraufhin von einem Manne durchsehen zu lassen, der ganz auf dem Boden der katholischen Weltanschauung steht, und energisch alles auszumerzen, was an die Zeiten des Kulturkampfes erinnert oder was das religiöse Empfinden zahlreicher Gebraucher des Buches stößt. Es wird nicht zum Schaden des Handlexikons sein, wenn er diesen Rat befolgt und wenn er der katholischen Gedankenwelt einen größeren Raum zubilligt. Heinrich Sierp S. J.

Umschau.

Eine holländische pädagogische Bibliothek.

Auf allen Kulturgebieten sind die holländischen Katholiken eifrig an der Arbeit. Nicht in fruchtloser Kritik, sondern in positivem Schaffen sehen sie das Heil. Namentlich das Gebiet der Erziehung und des Unterrichtes findet ihre vollste Aufmerksamkeit. Längst haben sie erkannt, wie notwendig eine gründliche Behandlung der vielen modernen Erziehungsfragen vom katholischen Standpunkt ist. Nicht nur, damit auf dem so wichtigen Felde der Heranbildung des Kostbarsten, was wir besitzen, der Jugend, die verhängnisvollsten Fehler vermieden werden, sondern namentlich auch, damit die vielen positiven Schätze, die der Katholizismus an Erziehungsgut bietet, voll zur Geltung kommen.

Diese Arbeit wird geleistet neben zahlreichen wissenschaftlichen und praktischen Artikeln in Zeitschriften besonders in einem groß angelegten Werk, das nach dem Verleger L. C. G. Malmberg-Nijmegen-s'-Hertogenbosch sich Malmberg's pädagogische Bibliotheek nennt. Die Anregung zu diesem Unternehmen gab die Herdersche Bibliothek der katholischen Pädagogik. Im Gegensatz jedoch zu dieser, deren Hauptgewicht auf der Herausgabe wertvoller katholischer Erziehungsschriften der Vorzeit liegt, sucht die holländische Bibliothek moderne pädagogische Fragen nach katholischen Grundsätzen zu beurteilen. Den Standpunkt, den sie dabei einnimmt, hat einer der Mitarbeiter, Fr. S. Rembouts, im 7. Band, der eine kritische Auseinandersetzung mit der Montessori-Methode bringt, treffend dargetan. Er sagt (S. VII): „Daß wir Katholiken nicht sofort voll Gier über die neuen Aufstellungen hergefallen sind, ist natürlich. Wir haben einmal unsere festen, großen Grundsätze, die seit Jahrhunderten die Probe der Praxis mit Ehren bestanden haben; und wenn der pädagogische Markt etwas Neues bringt, kann es für uns nur Wert haben, insofern es sich mit unsern bewährten Prinzipien vereinigen läßt. Unsere Pädagogik hat, ebensogut wie unser Glaube, eine Einheit und Festigkeit, an denen kein Ansturm moderner Ideen rütteln kann. Daß die alte katholische Erziehungsweisheit durch eine neue Erfindung radikal umgestoßen werden soll, ist einfach undenkbar; aber es würde unverzeihlich sein, wenn wir um unseres volleren und besseren Besitzes willen das Geringere, aber doch Gute und Brauchbare, das andere uns bringen, mit verächtlicher Miene abweisen würden. Es ist noch nicht vorgekommen, daß eine neue pädagogische Lehre, so absurd und verwerflich sie auch als Ganzes sein mochte — man denke z. B. an Rousseau — nicht einen Kern von Wahrheit enthielte und in ihrem innersten Wesen eine durchaus gerechtfertigte Reaktion gegenüber den Übertreibungen und Einseitigkeiten der Zeit darstellte."

Eine Betrachtung und Auswertung der vielen modernen pädagogischen Theorien und Versuche von so gesunden Grundsätzen aus kann nur Segen stiften.

Das Unternehmen wird herausgegeben von P. G. Lamers S. J. (Nijmegen) und P. P. van Luijk S. J. (Katwijk). Der erste Band erschien 1914. Bis jetzt sind es bereits acht vorzüglich gedruckte Bände. Um einen Einblick in die Vielseitigkeit der Bibliothek zu geben, seien ihre Titel kurz angegeben: 1. P. G. Lamers S. J., Die Psychologie des Gedächtnisses (1914); 2. P. van Luijk S. J., Fürs Leben, Studien über Jugendbildung in unserer Zeit (1916); 3. Dr. F. Roels, Privatdozent an der Universität Utrecht, Die Psychologie des Willens, die neueren Untersuchungen über die Willenserscheinungen und ihre Bedeutung für die Erziehung (1916); 4. Fr. S. Rembouts, Die Psychologie der Kindersprache (1919); 5. P. Tarcisius O. Cap., Die Mission im Unterricht (freie holländische Bearbeitung des gleichnamigen Werkes von P. Fr. Schwager S. V. D.) (1919); 6. Eduard Peeters (Schriftleiter des Schoolblad voor Vlandern) Freie Äußerungen eines Lehrers (1920); 7. Fr. S. Rembouts, Der Montessorianismus, Darlegung und Kritik mit einer ethischen Betrachtung des Montessorianismus von G. Lamers S. J. (1920); 8. G. P. J. van der Burg, Handreichung für Elternabende (1921). Weitere Bände sollen in rascher Folge erscheinen.

Schon diese Aufzählung zeigt, daß der Zweck der Bibliothek nicht so sehr ist, neue wissenschaftliche Ergebnisse in selbständiger Forschung zu erarbeiten, als vielmehr auf Grund der neuesten wissenschaftlichen Arbeiten, die überall mit viel Geschick in großem Umfang herangezogen werden, über die verschiedenartigsten pädagogischen Fragen zu unterrichten und nach sorgfältiger Kritik Wege in die Praxis zu weisen.

Man muß gestehen, daß dieser Zweck durchweg vollkommen erreicht wird. In klarer, allgemeinverständlicher Sprache wird hier dem katholischen Lehrer und Erzieher die Möglichkeit geboten, sich gründlich über Dinge zu unterrichten, die für ihn durchaus wissenswert sind, zugleich aber wird er angeleitet, die großen Linien der Paedagogia perennis immer schärfer zu erfassen und ihren Ewigkeitswert zu schätzen.

In manchen Bänden ist das holländische Unternehmen geradezu führend. So hat schon 1916 F. Roels in seiner Psychologie des Willens eine durchaus auf der Höhe der Forschung stehende Zusammenfassung und Auswertung der bisherigen Arbeiten geboten. Rembouts-Lamers Montessorianismus ist die erste wissenschaftliche Auseinandersetzung mit der so viel gefeierten und ebensosehr verketzerten italienischen Pädagogik in Buchform, die wir auf katholischer Seite überhaupt haben. In andern Bänden ist die „Bibliotheek“ insofern vorbildlich, als sie in durchaus moderner Auffassung und Darbietung unsere erprobte katholische Erziehungsweisheit als zeitgemäß ausweist. Der erste Teil der Handreichung für Elternabende van Burgs ist ein gutes Beispiel für die Synthese von Altem und Neuem, zugleich ein Muster populärer Darstellung, das Ganze durchglüht vom Licht und der Wärme unseres katholischen Glaubens.

Kein Wunder, daß die pädagogische Bibliothek begeisterte Aufnahme fand, nicht bloß bei Katholiken, die stolz darauf sein können, ein pädagogisches Unternehmen zu besitzen, das durchaus modern ist, sondern auch im nichtkatholischen Lager. So schrieb 1917 die protestantische Zeitschrift De School met der Bijbel über Roels Psychologie des Willens: „Unsere katholischen Kollegen dürfen sich rühmen, auf diesem Gebiet weiter fortgeschritten zu sein als wir", und die „Pädagogische Revue" über Lamers Psychologie des Gedächtnisses: „Es ist ein Bändchen, das einen neidisch machen kann."

So können wir den holländischen Katholiken in der Tat Glück wünschen zu ihrer führenden Stellung, die sie sich durch die Bibliothek auf dem Gebiet der Erziehungsfragen errungen haben. Uns deutschen Katholiken mag ihr Erfolg eine neue Aufmunterung sein, noch mehr als bisher in zeitgemäßer positiver Arbeit zu beweisen, daß gerade wir hervorragend berufen sind, in pädagogischen Fragen ein entscheidendes Wort mitzusprechen. Josef Schröteler S. J.

Eine wissenschaftliche aszetische Zeitschrift.

Die Aszetik ist eine praktische Wissenschaft. Dem entspricht, daß sich fast alle aszetischen Veröffentlichungen unmittelbar auf das Leben einstellen. Die Unzahl von aszetischen Büchern, Heften, losen Blättchen, Zeitschriften groß und klein, tief und weniger tief gehalten, wenden sich gemeinhin an Menschen, die im geistlichen Streben irgendwie angeleitet werden wollen, oder höchstens an ihre Führer, um ihnen das Wie der Leitung auseinanderzusetzen. Auch die systematischen Darstellungen, die namentlich im Auslande zahlreich werden, tragen gewöhnlich diesen Stempel.

Dennoch verdient beachtet zu werden, daß die Aszetik auch wirklich eine Wissenschaft ist, ein Zweig der Theologie. Bei uns hat dies mit Glück Mutz betont, dessen „Christliche Aszetik" wir soeben in fünfter Auflage begrüßen dürfen. Dem Ratgeben muß eine möglichst umfassende, sowohl deduktive als induktive „Erkenntnis aus Gründen" vorausgehen.

Es gibt da schon für den spekulativen Theologen vieles zu arbeiten. Die Begriffe müssen geschärft und gesondert werden. Der Zusammenhang des Vollkommenheitsstrebens mit seinen dogmatischen Voraussetzungen und den Forderungen der allgemeinen Sittenlehre muß klar sein. Die theologische Annehmbarkeit und die Tragweite des zuströmenden positiven Stoffes sind zu prüfen.

Wie sodann der Aszetiker von der Dogmatik wertvolle Aufschlüsse über die, sozusagen, übernatürliche Psychologie erhält, so darf er, sogar mehr als andere Theologen, Schätzbares auch von der natürlichen Psychologie erwarten, die sich heutzutage so rege wie noch nie betätigt. Seine Lehre von den Zerstreuungen kann er beleuchten durch die Psychologie der Assoziationen oder der Aufmerksamkeit, manches, was er von inneren Prüfungen sagen möchte, vergleicht er zu seinem Vorteil mit dem, was Nervenärzte von den Leiden ihrer Patienten und von ihren Heilmethoden berichten.

Auch die Geschichte der Aszese, die uns die wachsende und wechselnde Erfahrung der Jahrhunderte vorführen sollte, zeigt noch weite unbelichtete Gebiete. Wohl haben einzelne Persönlichkeiten wie Franz von Assisi und Thomas von Kempen oder einzelne Gruppenerscheinungen wie die deutsche Mystik ihre Forscher gefunden; aber vieles fehlt selbst da zum Abschluß, das meiste sonst ruht im Halbdunkel, und vor allem haben wir keine zusammenhängende Darstellung. Das einzige Umfassende, aber doch Einseitige bestand bisher auf protestantischer Seite; erst P. Pourrat, Seminarregens in Lyon, verspricht eine katholische Leistung, soweit sie bei dem heutigen Stande der Einzelforschung möglich ist, mit dem warm begrüßten Band, dem weitere folgen sollen: La Spiritualité chrétienne des origines de l'Eglise au Moyen-Age (Paris 1918).

Die Freunde der Tat dürfen nicht glauben, daß solche theoretische Bemühungen unfruchtbarer Zierat seien. Gewiß hat die „Nachfolge Christi" recht: „Ich will lieber die Zerknirschung fühlen, als ihre Begriffsbestimmung wissen" (I, 1); der praktische Teil der Aszetik ist das Notwendigere und unmittelbarer Nützliche. Doch die Klarheit der Theorie dient auch der Klarheit der Praxis, und selbst Neues für das Leben mag aus der Durchdringung der natürlichen wie übernatürlichen Grundlagen und vor allem aus der Geschichte erwachsen, nicht minder als Fortschritte des äußeren Lebens aus der zunächst unfruchtbaren Laboratoriumsarbeit der Naturwissenschaften gewonnen werden. Die Verhaltungsregeln gegenüber der Mystik werden anders lauten, je nachdem die gegenwärtigen Streitfragen über das Wesen der Mystik gelöst werden. Außerdem sind die Gegenstände des geistlichen Lebens würdiger als viele andere, von einer Wissenschaft in Behandlung genommen zu werden. Auch gleiten sie der katholischen Wissenschaft, wenn diese sich nicht um sie bemüht, aus der Hand. In wessen Händen sind bei uns zum größten Teil unsere Mystiker? Die Religionspsychologie wird außer der Kirche vielfach gepflegt, und nicht bloß von solchen, die es so abschreckend schlecht machen wie die Mitarbeiter der glücklich eingegangenen „Zeitschrift für Religionspsychologie". Die außerkirchlichen Bearbeiter dieser Gebiete fördern neben dem Brauchbaren immer auch Mißverständnisse zutage, die der Aufhellung bei katholischen und nichtkatholischen Lesern bedürfen.

Solche Gedanken entwickelt mit Wärme und ausgebreiteter Kenntnis Joseph de Guibert S. J., der Herausgeber der Revue d'Ascétique et de Mystique[1]. Sie zeichnen das Ziel der neuen Zeitschrift, die nun schon in ihrem zweiten Jahre steht. Der abgeschlossene Jahrgang bringt Arbeiten in allen obengenannten Richtungen; nur die psychologische scheint noch zurückgeblieben zu sein. Besprechungen verbreiten sich mit frischer Offenheit über die wichtigsten Neuerscheinungen. Fesselnd sind die mannigfaltigen Nachrichten der „Chronik"; neben kirchlichen Entscheidungen erfährt man Überraschendes von der regen aszetischen Tätigkeit anderer Länder in Veranstaltungen, Zeitschriften, Sammlungen, Neuausgaben usw. Aus den Namen der Nekrologe sind bei uns besonders R. de Maumigny und

[1] I Toulouse 1920, 5—19. Es erscheinen vier Hefte jährlich, gr. 8°, zu 7 Bogen. Preis 15 (französische) Franken.

A. Poulain bekannt. Unentbehrlich dürfte mit der Zeit die „Bibliographie“ werden, die alle nennenswerten Veröffentlichungen der verschiedenen Länder, mit den im Ausland üblichen Druckfehlern auch die deutschen angibt. Einen eigenen Hinweis verdienen die zwei eingehenden alphabetischen Register über Sachen und Namen.

Nicht geringen Raum nehmen die Erörterungen über die Mystik ein. Sowohl Aszetik als Mystik werden im Titel der Zeitschrift genannt; denn sie will das ganze geistliche Leben behandeln, freilich unmittelbar und um seiner selbst willen nur das katholische, obwohl auch andere Religionen und selbst Philosophien ihre „Spiritualität“ haben. Der Herausgeber beklagt in einem lehrreichen Aufsatz (S. 329—351) die bei den Theoretikern der Mystik herrschende Zerfahrenheit. Man ist trotz der „mystischen Invasion“, die wir erleben, noch völlig uneins über das Wesen der Mystik; einige verlegen es in die eigenartige Erkenntnis der Mystiker, und das wieder in verschiedener Weise, andere in die Liebe, andere in die Passivität. Damit hängen weitere Streitfragen zusammen. Wie man noch nicht schlüssig ist über die Grenze der Aszetik nach unten, nach dem gewöhnlichen Christenleben hin — ein eigener Beitrag von O. Marchetti spricht über die „Schwelle der Aszetik“ — so noch weniger über die Grenze nach oben, nach der Mystik hin, und zuletzt auch nicht darüber, ob und wieweit Mystik zur Vollkommenheit notwendig ist. Die Hauptursache liegt in der Schwierigkeit des Stoffes; erst in der neuesten Zeit hat man angefangen, sich mancher in ihm verborgenen Fragen recht bewußt zu werden. Aber an äußeren Ursachen nennt J. de Guibert den Mangel an einer feststehenden, allseitig anerkannten Terminologie, den Mangel an gründlicher, vollständiger, durchgreifender Auseinandersetzung mit den Zeugnissen, den Mangel an bedächtiger Arbeitsmethode, wozu insbesondere das gehört, daß man sich über Schlußfolgerungen streitet, ehe die Voraussetzungen geklärt sind. Alle Hoffnung, daß man vorwärtskomme, beruht darauf, daß man aus der Absonderung, die den Gegner nicht versteht oder nicht berücksichtigt, heraustrete, die Fragen auf der Stufe, wie sie heute sich entwickelt haben, ergreife und dann zusammenarbeite, zufrieden damit, durch Kleinarbeit die Lösung vorzubereiten, die wir selber noch nicht gänzlich und in allem leisten können.

Sowohl was Aszetik als was Mystik betrifft, ist dies das Erfreulichste an der neuen Zeitschrift: man sieht einen Mittelpunkt sich bilden, wo von allen Seiten her Nachrichten gesammelt werden, Gedanken sich austauschen, Übereinstimmungen in Zielen und Arbeitsweisen entstehen, wo demzufolge in ernstem, vorsichtigem, stets von den Freunden gestützten, überwachten, ergänzten Streben wissenschaftlich hieb- und stichfeste Schlüsse erwachsen.

Daß das geistliche Leben wissenschaftlicher Durcharbeitung unterworfen wird, wie wir solche heute verstehen, liegt in der Luft. Den Zusammenhang mit der thomistischen Theologie will die gleichfalls im zweiten Jahrgang stehende Zeitschrift La Vie spirituelle, zu Paris von M. V. Bernadot O. P. herausgegeben [1], ans Licht stellen; sie bietet allerdings mehr Ergebnisse als Forschungen

[1] Es erscheinen jährlich zwölf Hefte, 12° zu 5 Bogen. Preis 17 (franz.) Franken.

und zielt mehr auf Erbauung als auf bloße theoretische Erkenntnis. Eine spanische Schwesterzeitschrift La vida sobrenatural läßt J. Arintero O. P. seit Januar 1921 erscheinen. Systematische Leitfäden mehren sich, um den Vorlesungen zu dienen, die an theologischen Lehranstalten in wachsender Zahl gehalten werden; die Mängel, die man ihnen allen noch vorhält, verschwinden ohne Zweifel bald unter der Feile des Lehrbetriebes. Zwei Lehrstühle verdienen besondere Beachtung. R. Garrigou-Lagrange O. P. begann 1918/19 im Collegio Angelico zu Rom einen auf mehrere Jahre berechneten Kurs für aszetische und mystische Theologie, O. Marchetti S. J. einen solchen an der Gregorianischen Universität (Revue d'Ascétique I 92 ff., vgl. 293). Das alles sind Zeichen einer Bewegung, die sich nicht mehr aufhalten läßt. Otto Zimmermann S. J.

Die Örtlichkeit von Goethes Faustburg im Zwischenspiel Helena.

Professor Adolf Trendelenburg hat in seinem vor etwas über einem Jahre erschienenen Buch „Zu Goethes Faust“ [1] den Versuch gemacht, eine Reihe von Schwierigkeiten zu lösen, die sich namentlich im 2. Teil des „Faust“ bisher einer befriedigenden Erklärung hindernd in den Weg stellten. Das kleine Werk ist mit lebhafter Begeisterung für Goethes Poesie und gründlicher Kenntnis der umfangreichen einschlägigen Literatur geschrieben. Trendelenburg ist nicht einseitig; er zitiert neben Gustav v. Loeper, Otto Pniower, Erich Schmidt, Gerhard Gräf, Kuno Fischer, Ernst Traumann auch, sogar wiederholt mit hoher Anerkennung Baumgartners Goethe-Biographie in der neuen Ausgabe und nennt den Abschnitt über „Faust“ (Baumgartner-Stockmann, Goethe II 637—694) „eine ungemein belehrende und fesselnde Arbeit“. Wenn er trotzdem von dem angeblich „starr religiösen Standpunkt der Verfasser“ spricht, so wollen wir mit ihm als einem Nichtkatholiken über diesen Punkt weiter nicht rechten.

Der 75jährige, philologisch geschulte Verfasser, der ein halbes Jahrhundert als Gymnasialprofessor reichlich Gelegenheit hatte, auch pädagogische Erfahrungen zu sammeln und neben Bücherweisheit sich gründliche Menschenkenntnis zu verschaffen, hofft nun, „im goetheschen Alter“ — mit 75 Jahren hat Goethe bekanntlich den 2. Teil des „Faust“ in Angriff genommen — durch seine Forschung „das Verständnis von Goethes Lebenswerk an seinem Teile zu fördern“.

Es ist hier nicht möglich zu untersuchen, inwieweit ihm das im einzelnen wohl geglückt sein dürfte. Eine völlig befriedigende Erklärung der zahllosen Personen, Gestalten, Bilder, Szenen, Situationen, Träume, Phantasien, Ideen und Sprüche, Versformen und Wortbildungen zu geben, die der alte Dichterfürst im 2. Teil in fast verwirrender Fülle vor uns ausbreitet, erscheint zum vornherein ausgeschlossen. Auch Trendelenburgs Erklärungsversuche, die sich natürlich auf einige Hauptpunkte beschränken müssen, überzeugen nicht immer und werden überdies weitere Leserkreise nur in geringem Grade interessieren. Eines aber wird

[1] Zu Goethes Faust. Vorarbeiten für eine erklärende Ausgabe von Adolf Trendelenburg. 8° (162 S.) Berlin und Leipzig 1919, Vereinigung wissenschaftlicher Verleger. *M* 7.—; geb. *M* 9.—

man dem gelehrten Verfasser zugestehen müssen; er räumt in, wie mir scheinen will, überzeugender Weise mit jener von den Faust-Erklärern fast allgemein vertretenen Ansicht auf, die in einer mittelalterlichen Kreuzritter-Burg Mistrá im Peloponnes das Urbild der sog. Faustburg erblickte. Die Stelle bei Goethe, wo die Örtlichkeit der Faustburg von Phorkyas-Mephisto beschrieben wird, findet sich in der 1. Szene des Helena-Aktes (Vers 8994—9002) und lautet:

So viele Jahre stand verlassen das Talgebirg,
Das hinter Sparta nordwärts in die Höhe steigt,
Taygetos im Rücken, wo als munt'rer Bach
Herab Eurotas rollt und dann, durch unser Tal
An Rohren breit hinfließend, eure Schwäne nährt.
Dort hinten still im Gebirgstal hat ein kühn Geschlecht
Sich angesiedelt, dringend aus kimmerischer Nacht,
Und unersteiglich feste Burg sich aufgetürmt,
Von da sie Land und Leute placken, wie's behagt.

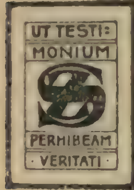
Geschichtlich steht fest, daß sich im Mittelalter, etwa eine Stunde von Sparta entfernt ein burgähnlicher Bau erhob, Mistrá mit Namen, in dessen Nähe nach und nach eine ziemlich bedeutende Handelsstadt emporblühte. Die Burg war von fränkischen Rittern bald nach dem vierten Kreuzzug (1202—1204) errichtet worden, fiel aber später samt der gleichnamigen Handelsstadt in Trümmer. Heute sind nur noch spärliche Ruinen von der einstigen fränkischen Siedelung vorhanden. August Baumeister hat 1896 im 17. Band des Goethe-Jahrbuchs als erster die Hypothese aufgestellt, das alte Mistrá dürfte wohl Goethe vorgeschwebt haben, als er die Ortsbeschreibung für seine Faustburg entwarf. Aus der vorsichtigen Hypothese machten übereifrige Goethe-Verehrer sofort ein unanfechtbares Forschungsergebnis, und schon bald setzte, wie das nicht anders zu erwarten war, ein schwärmerisches Interesse für die dürftigen Überreste der alten Ritterburg ein, das selbst gelehrte Forscher mit sich riß und zu dithyrambischen Äußerungen über die erstaunliche Genauigkeit der Ortsangaben in Goethes „Faust" und die peinliche Sorgfalt in der Schilderung einer historisch denkwürdigen Stätte verleitete. Vollends aber zeigten sich alle Mode-Reiseschriftsteller, die jene Gegenden aufsuchten, von dem klassisch-romantischen Zauber gänzlich überwältigt, der nach ihrer Versicherung über der wundervollen, durch Goethes Geist geheiligten Ruine liegt.

Trendelenburg gibt selbstverständlich zu, daß die Geschichte der mittelalterlich-fränkischen Eroberung des Peloponnes Goethe bei der Abfassung des Helena-Aktes beeinflußte, aber er weist auch nach, daß Mistrá als historische Grundlage für die Faustburg nicht in Betracht komme, da der Dichter von dieser einstigen romanischen Siedelung noch keine Kenntnis hatte und seine Ortsangaben mit der Wirklichkeit nicht zusammenstimmen. Damit fallen dann auch alle phantasievollen Schlußfolgerungen, die man aus der angeblichen Tatsache ableitete, in sich zusammen. Trendelenburgs Untersuchung gipfelt in den drei Hauptsätzen, die der Verfasser eingehend begründet: 1. Unvereinbar mit Goethes Worten ist die geographische Lage von Mistrá. Die Faustburg liegt nördlich in einem abgelegenen

stillen Gebirgstal, Mistrá dagegen liegt westlich von Sparta auf weithin sichtbarer Hügelkuppe an lauter Verkehrsstraße. 2. Unvereinbar mit der Faustburg ist die Verbindung mit einer Stadt wie Mistrá. Die Burg, in der sich Faust und Helena zum erstenmal begegnen, muß abseits der großen Heerstraße, fern von jedem Stadttreiben in ruhevollster Einsamkeit liegen. 3. Unvereinbar mit der Schilderung der Burg im „Faust" (Vers 9017 ff.) ist der Burgbau von Mistrá. — Daran anschließend zitiert der Verfasser noch die Äußerung eines von der allgemeinen Schwärmerei nicht beeinflußten, obwohl im Vorurteil von der Richtigkeit der Mistrá-Theorie ebenfalls befangenen Reiseschriftstellers (Joseph Ponten, Griechische Landschaften, Deutsche Verlagsanstalt 1914), der die Ruine der ehemaligen fränkischen Burg beschreibt und seinen Bericht mit den unmutigen Worten schließt: „Diese erbärmliche Steinwüste hat mich verstimmt und ich bedaure, daß ich mich durch begeisterte Schilderungen verleiten ließ, sie aufzusuchen. . . . Daß ich diesen wüsten Trümmerhaufen sah, in den Goethe das Helenastück des Faust verlegt, erhöht mir nicht die Anschaulichkeit des Gedichtes. Gerhart Hauptmann hat hier geschwärmt." Trendelenburg macht dazu die Bemerkung: „Über eins darf er (Ponten) sich trösten: Nicht Goethe verlegt das Helenastück seines Faust nach Mistrá, von dem er weder etwas gesehen noch gehört noch gelesen hat, sondern seine Ausleger, denen Gelehrsamkeit den Blick trübt für Natur nicht weniger als für Dichtung."

Für das Verständnis des „Faust" sind dieser Teil der gelehrten Untersuchung Trendelenburgs und das Endergebnis natürlich nur von untergeordneter Bedeutung. Ein um so interessanteres Licht werfen sie dagegen auf jene kurzsichtige Art von Goethe-Kult und Goethe-Forschung, die der Dichter selbst im Gespräch mit Eckermann in einem ähnlichen Falle mit der ungnädigen Erwiderung abfertigte: „Da wollen sie wissen, welche Stadt am Rhein bei meinem ‚Hermann und Dorothea' gemeint sei. Als ob es nicht besser wäre, sich jede beliebige zu denken! Man will Wahrheit, man will Wirklichkeit, und verdirbt dadurch die Poesie."

Alois Stockmann S. J.



Begründet 1865 von deutschen Jesuiten

Stimmen der Zeit, Katholische Monatschrift für das Geistesleben der Gegenwart. Herausgeber und Schriftleiter: Heinrich Sierp S. J., München, Veterinärstr. 9 (Fernsprecher: 32 749). Mitglieder der Schriftleitung: J. Kreitmaier S. J., C. Noppel S. J., J. Overmans S. J., M. Reichmann S. J.

Verlag: Herder & Co. G. m. b. H., Verlagsbuchhandlung, Freiburg im Breisgau (für Österreich: Herder & Co., Wien I, Wollzeile 33).

Fünfzig Jahre »Stimmen«.
Was wir gewollt und was wir wollen.

Am nächsten 15. Juli jährt sich zum fünfzigsten Male der Tag, an dem diese Zeitschrift an die Öffentlichkeit trat. Die Zeiten sind zu ernst, der Schicksalsfragen für uns und unser Volk zu vieler, als daß es sich passe, auf dieses Jubiläum in selbstgefälliger Art Bezug zu nehmen. Verschiedene Zeitschriften und Zeitungen haben sich in freundlicher Weise dieses Tages erinnert, als der 100. Band der „Stimmen" zum Abschluß kam. Wir sind ihnen von Herzen dankbar, und ihr Lob soll uns ein Ansporn sein, auf dem im letzten halben Jahrhundert begangenen Wege mutig fortzuschreiten.

Unsere Leser, von denen viele für lange Jahre Freud' und Leid mit uns geteilt, würden es aber nicht verstehen, wenn wir ganz an diesem Erinnerungstage vorübergingen. Darum hat sich die Schriftleitung entschlossen, ein Jubiläumsheft herauszugeben, einfach und bescheiden, wie die schwere Zeit es fordert, aber doch auch so, daß es der großen Sache dient, der die Zeitschrift ihre Kraft gewidmet hat. Nur einige persönliche Erinnerungen sollen in den beiden ersten Artikeln wiedergegeben werden.

* * *

Es war eine folgenschwere Zeit, in die die Geburtsstunde der „Stimmen" fiel.

Im kirchlichen Leben gab ihr seine Signatur vor allem das Vatikanische Konzil, das kurz vorher vertagt worden war, aber in seiner kurzen Tagung eine Reihe von Entschlüssen gefaßt hatte, die für die Welt von der weitesttragenden Bedeutung waren. Fast zu allen Grundirrtümern der modernen Zeit hatte die Kirchenversammlung sich geäußert und zu ihnen eine entschiedene und klare Stellung genommen. Dem Einsichtigen konnte es nicht entgehen, daß das Geschick der Welt sich an den kurzen Kanones des Konzils entscheiden mußte; hörte die moderne Menschheit auf die ernsten Warnungen, dann würde sie den Weg zurückfinden zu der von Gott gewollten Ordnung, wies sie aber die Entscheidungen der Kirche zurück, dann war ihr Schicksal besiegelt, dann ging sie mit der Konsequenz der Logik einer Krise entgegen, wie sie schlimmer nicht gedacht werden konnte.

Noch ein anderes Ereignis ist in kirchlicher Beziehung für die damalige Zeit bezeichnend. Es ist die Eroberung Roms durch die Piemontesen und die Zerstörung des Kirchenstaates. Gregorovius hat dieses weltgeschichtlich außerordentlich weitreichende Ereignis in seiner „Geschichte Roms“ als Augenzeuge beschrieben. Das Schlußwort dieses bittern Gegners der römischen Kirche ist eine Grabrede auf das jetzt für immer in seinen Sarkophag gelegte Papsttum. Er schildert, wie „die älteste und für die Empfindung vieler Menschen ehrwürdigste Macht Europas“ im Sturme der Weltgeschichte fiel, wie „ihre Gruft welterschütternde Völkerkämpfe umgeben“, wie „ihr Grabgeläute der Donner so furchtbarer Schlachten war, wie die Geschichte solche kaum zuvor gesehen hat“. Mit Gregorovius jubelten damals viele über den Fall des Kirchenstaates. Ihnen war es ein Zeichen für eine neue, schönere Welt, die nicht mehr das Motto an der Stirne trug, das der Geschichtschreiber der Stadt Rom an die Spitze seines achtbändigen Werkes gesetzt hatte: Roma caput mundi. Und doch mußte auch Gregorovius eingestehen, daß das päpstliche Rom „das alleinige Bollwerk“ war, „an welchem sich die wogende Völkerflut der Barbaren brach“, „ein Ararat der Zivilisation, der aus der allgemeinen Sintflut der Barbarei hervorragt“, „der moralische Mittelpunkt für das sich neubildende Abendland“, „die anerkannte Lehrerin, Gesetzgeberin, Mutter der Völker“, „die heilige Weltstadt des Friedens“, „das Delphi des Völkerbundes“, „das Heiligtum des Friedens und der Versöhnung“, „der Bundestempel der geeinten Menschheit“. Das alles schien mit dem Einzug der Piemontesen in die heilige Stadt zugrunde gegangen zu sein. Der gläubige Katholik freilich wußte, daß auch jetzt noch das Wort gilt, das in goldenen Buchstaben an der Kuppel der Peterskirche strahlt: Et portae inferi non praevalebunt adversus eam. Aber die Schwachgläubigen zagten und der Unglaube triumphierte. Er sah die Rettung der Welt anderswo.

In Deutschland war es die Wiedererstehung des geeinten Vaterlandes, von dem viele die einzige Erlösung erhofften. Im glorreichen Kriege siegreich, waren die deutschen Stämme zusammengetreten und hatten den alten Traum der Väter, das „Lied vom deutschen Kaiser“, in herrlicher Weise verwirklicht. Jeder echte Deutsche jubelte laut über den gewaltigen Erfolg und wünschte dem neuen Reiche eine glänzende Zukunft und dauernden Bestand.

Und doch konnten die, deren Blick nicht nur auf die nahe Gegenwart gerichtet war und die tiefer in das Getriebe der Völkergeschichte hineinsahen, sich der Furcht nicht erwehren, daß wir trotz des äußeren Glanzes einer

schweren Zukunft entgegengingen. Auf kirchlichem Gebiete versuchten die Altkatholiken die alten Quellen der religiösen und damit auch der staatlichen Kraft zu verschütten; eine Staatskirche sollte an Stelle der weltvereinigenden römischen treten. Viele Katholiken, die bis dahin treu zur Kirche gestanden, waren wankend geworden in ihrem Glauben an Rom und hofften, daß der Glanz des neuerstandenen Reiches auch auf eine deutsche Nationalkirche überstrahlen möchte. Die Nachwirkungen der Aufklärungsperiode waren noch nicht verschwunden und manche der Wunden dieser verhängnisvollen Zeit der deutschen Kirchengeschichte drohten wieder aufzubrechen. Außerhalb der katholischen Kirche erhob der Protestantismus mächtig sein Haupt. Der „Sieg des protestantischen Kaisertums“ hatte ihm neue Lebenskraft gegeben, wenn sich auch schon damals jene verhängnisvollen liberalen Bestrebungen geltend machten, deren volle Auswirkung erst die Gegenwart gebracht hat.

Noch gefährlicher aber für die katholische Bevölkerung des Reiches war der Geist, der die weltliche Wissenschaft erfüllt hatte. Der „Alleszermalmer“ Kant, „der Philosoph des Protestantismus“, war in den Augen vieler der große Prophet, der endgültig mit der alten Philosophie aufgeräumt hatte. Andere schworen auf den psychologischen Idealismus Fichtes, den physischen Schellings oder den logischen Hegels. In immer weitere Kreise drang die materialistische Reaktion eines Büchner und Moleschott gegen die phantastischen Extravaganzen des großen Königsbergers, oder sie ergaben sich dem Pessimismus eines Schopenhauer und Hartmann. Unter dem Einfluß dieser Schulen standen fast alle Anstalten, an denen der Nachwuchs des deutschen Volkes die Schulung für das Leben empfing. Mit keiner derselben konnte sich der gläubige Katholik abfinden. Und doch mußte sich unsere katholische Jugend diesen Lehrern anvertrauen, wollte sie sich nicht ganz vom öffentlichen Leben ausschließen. Auf die Dauer konnte das nicht ohne verhängnisvolle Folgen für die Weltanschauung der Katholiken bleiben, zumal ihnen fast jede Möglichkeit verschlossen war, sich mit der katholischen Philosophie bekannt zu machen.

Zu diesen Gefahren kam noch eine andere, als der Staat sich mit dem Unglauben und dem Protestantismus verband, um der katholischen Kirche den Krieg zu erklären. Schon lange vor dem eigentlichen Kulturkampf drohte der Entscheidungskampf zwischen Rom einerseits und der großen Schar der Rom Feindlichen anderseits. Wollte die katholische Kirche in Deutschland nicht unterliegen, dann hieß es, alle Kräfte anspannen und

den angebotenen Kampf mutig und im Vertrauen auf die gute Sache aufnehmen. Nur Schwachmütige und Verzagte konnten dafür eintreten, sich ins Unvermeidliche zu schicken.

Zu diesen gehörten nicht die, welche den Gedanken faßten, diese Zeitschrift ins Leben zu rufen. Es waren Männer, die durchdrungen waren von den Wahrheiten der katholischen Religion, die nicht nur ihre ästhetische Schönheit, sondern ihre lebensgestaltende Kraft an sich selbst erfahren, Männer von einer einheitlichen Lebensauffassung, die weit erhaben war über alles, was die moderne Wissenschaft bieten konnte, und durchglüht von der felsenfesten Überzeugung, daß nur in Christus und in seiner Kirche das Heil der Menschheit liegt, und daß eher die Welt zugrunde geht, als daß Christus und seine Kirche vom Unglauben überwunden wird.

Schon vor 1871 hatten die Professoren der theologischen und philosophischen Fakultät, die im alten Benediktinerkloster Maria-Laach den Nachwuchs des Ordens heranbildeten, eine Reihe von zwanglos erscheinenden Heften herausgegeben, in denen sie den Syllabus und später das Vatikanische Konzil gegen die Angriffe der Gegner verteidigten. Je zwölf Hefte waren in beiden Sammlungen erschienen. Sie erregten damals großes Aufsehen und trugen viel zur Klärung der Ideen und zur Ermutigung der Schwachmütigen bei. Der Erfolg legte den Gedanken nahe, auch nach dem Abschluß des Konzils in der begonnenen Richtung weiter zu arbeiten und die mehr gelegentliche Arbeit in eine dauernde und regelmäßige zu verwandeln. Den entscheidenden Ausschlag gab schließlich der Heilige Vater Pius IX. Bei einer Audienz, die der damalige Provinzial Faller beim Papste hatte, wies ihn dieser auf die segensreiche Tätigkeit der Civiltà Cattolica hin und äußerte den Wunsch, daß eine ähnliche Zeitschrift für Deutschland von den Jesuiten gegründet würde.

Damit war die Sache entschieden. Sofort ging man ans Werk. Am 15. Juli 1871 konnte das erste Heft der neuen Zeitschrift erscheinen. Es trug denselben Titel, den schon die Sammlungen „Der Syllabus" und „Das Vatikanische Konzil" getragen hatten: „Stimmen aus Maria-Laach".

Das Programm, das dem ersten Hefte beigedruckt war, geben wir hier wieder:

„Ein großer Prinzipienstreit bewegt die Gegenwart. Der Liberalismus strebt danach, gegenüber der Kirche ein sogenanntes reines Vernunft- und Naturreich zu gründen, geht demgemäß darauf aus, die ganze christliche Grundlage der menschlichen Gesellschaft zu untergraben, das Übernatürliche zu ignorieren oder zu leugnen, und den Menschen, die Familie, den Staat, die Wissenschaft ohne Gott hinzustellen.

Die ‚Stimmen aus Maria-Laach‘ behandelten in ihren beiden ersten Serien (1865 bis Juni 1871, 24 Hefte oder 4 Bände gr. 8°) ausschließlich jene Zeitfragen, auf welche sich der feindliche Angriff konzentriert hatte, die Enzyklika von 1864 und das Konzil.

Mit der Vertagung des Konzils und der allgemeinen Annahme der päpstlichen Unfehlbarkeit innerhalb der Kirche sehen sich die ‚Stimmen aus Maria-Laach‘ veranlaßt, ihre Tätigkeit nicht mehr auf spezielle, in sich abgeschlossene Punkte zu beschränken, sondern im Vertrauen auf Gott und seine heilige Sache die katholischen Grundsätze auf der ganzen Linie, auf welcher sie von den Gegnern befehdet sind, im kirchlichen, staatlichen und sozialen Leben sowie auf dem wissenschaftlichen Gebiet zu verteidigen.

Um diese Erweiterung des Progamms durchzuführen, werden die ‚Stimmen aus Maria-Laach‘ vom Juli 1871 an nicht mehr als Separatbroschüren mit Spezialtitel, sondern als Monatschrift erscheinen und teils in Abhandlungen und Rezensionen, teils in einer Rundschau und kürzeren Notizen die katholischen Anschauungen zum Ausdruck bringen. Die größeren Aufsätze werden von den Verfassern unterzeichnet, und diese allein tragen die Verantwortung für dieselben.

Wir hoffen, daß das rege Interesse, welches den beiden ersten Serien der ‚Stimmen‘ geschenkt wurde, sich in erhöhtem Maße der nun gegründeten Monatschrift zuwenden wird. Ist es doch Pflicht eines jeden gebildeten Katholiken, sich über die brennenden Fragen der Gegenwart zu orientieren, um den Kampf gegen die Revolutionsideen von 1789 in Kirche und Staat erfolgreich zu führen.“

In einer redaktionellen Mitteilung aus dem Jahre 1874 heißt es: „Die ‚Stimmen aus Maria-Laach‘ sind durchaus nicht ein bloßes Fachblatt für Theologen, sondern sowohl nach Inhalt als nach Darstellung für einen viel weiteren Leserkreis bestimmt. Die theologischen Fragen, die heutzutage auch an den Laien herantreten, werden in einer jedem gebildeten Laien entsprechenden Weise behandelt. Die Mehrzahl der Aufsätze beschäftigen sich mit den auftauchenden Fragen der Wissenschaft und auch des öffentlichen Lebens (Arbeiterfrage, Schulfrage usw.), welche an der Hand der Wahrheit und nach den leitenden Grundsätzen des Christentums beleuchtet werden. Hieran reihen sich Aufsätze, welche, wir möchten sagen, der belehrenden Unterhaltung dienen.“

Das sind im großen und ganzen die Leitgedanken der „Stimmen“ geblieben bis auf den heutigen Tag. Wenn in den ersten Jahrgängen der Kampf gegen die Altkatholiken eine breite Stelle einnimmt, so erklärt sich das aus den Zeitverhältnissen. Aber schon bald sah man ein, daß meistens die beste Verteidigung der katholischen Lehre ihre positive Darlegung ist. Dieser Überzeugung sind die „Stimmen“ bis heute treu geblieben.

Die Schriftleitung lag anfangs in den Händen des bekannten Schriftstellers P. Pachtler, ging aber schon sehr bald an P. Florian Rieß über, der dann bereits 1872 von dem bekannten Exegeten P. Rudolph Cornely abgelöst wurde. Der Sitz der Redaktion war Maria-Laach, wie es der Titel der Zeitschrift angab.

Aber noch waren nicht zwölf Hefte der neuen Revue ins Land gegangen, als in Deutschland jener verhängnisschwere Kirchensturm losbrach, der für lange Zeit der kirchenpolitischen Lage in unserem Vaterlande ein so trauriges Gepräge gab. Als erstes Opfer mußten die Jesuiten und mit ihnen die Redaktion der „Stimmen“ ihr Vaterland verlassen und im Auslande eine neue Heimat suchen. Voll Dankbarkeit gedenken wir noch heute der Familie Robiano-Stolberg-Wernigerode, die die aus ihrem Vaterlande vertriebene Schriftleitung auf ihrem Schlosse Tervueren zwischen Brüssel und Löwen in hochherziger Weise aufnahm und ihr die Fortsetzung ihrer Arbeit ermöglichte.

Hier blieben die Herausgeber der Zeitschrift bis zum Jahre 1879. Dann zogen sie nach dem alten Schlosse der Hoensbroech, Blijenbek an der holländischen Grenze bei Goch. Als hier der Platz zu eng wurde, ging es nach Exaten (1885) und von da 1899 in das neuerbaute Schriftstellerheim in Luxemburg. Einige Jahre vor dem Kriege (1911) wurde die Redaktion nach Valkenburg im südlichen Holland verlegt [1].

In den ersten Jahren erschien die Zeitschrift monatlich. Das am 7. Mai 1874 erlassene Preßgesetz enthielt aber die Bestimmung, daß Zeitschriften, die in monatlichen oder in kürzeren Fristen erscheinen, nur von verantwortlichen Redakteuren herausgegeben werden dürfen, die „im Deutschen Reiche ihren Wohnsitz oder gewöhnlichen Aufenthalt haben“. Es bestand damals in weiten Kreisen die Überzeugung, daß dieser Paragraph in das Gesetz aufgenommen wurde, um damit die „Stimmen“ zu treffen. Diesen blieb daher nichts übrig, als ihre Erscheinungszeit zu ändern. Vom 1. Juli 1874 ab erschienen sie nur zehnmal jährlich, aber die einzelnen Hefte wurden um einen Bogen vermehrt.

Schon bald hatte sich herausgestellt, daß manche Stoffe, deren Behandlung höchst wichtig erschien, unberücksichtigt gelassen werden mußten, weil dieselben entweder eine mehr fachwissenschaftliche Darlegung erforderten oder einer ausführlicheren Darstellung bedurften, als der knapp bemessene Raum einer Zeitschrift gestattete. Darum entschloß sich die Schriftleitung im Jahre 1876, neben der Monatsschrift eine Reihe von „Ergänzungs-

---

[1] Die Redaktion lag in folgenden Händen: 1871 P. Michael Pachtler, P. Florian Rieß; 1872—1879 P. Rud. Cornely; 1879—1885 P. Gerhard Schneemann; 1885 bis 1889 P. Jakob Fäh; 1889—1899 P. Aug. Langhorst; 1899—1903 P. Jos. Blötzer; 1904—1909 P. Karl Frick; 1909—1913 P. Herm. Krose; 1913—1916 P. Herm. Muckermann; 1916—1917 P. Fr. Ehrle.

heften“ herauszugeben. Bis heute sind 130 solcher Beihefte erschienen, von denen viele eine sehr weite Verbreitung gefunden haben.

* * *

Dem energischen Auftreten der deutschen Katholiken, die sich wie ein Mann zum Kampfe zusammengeschlossen hatten, war es gelungen, den Angriff des Liberalismus zum Stehen zu bringen. Es begann die Zeit des Stellungskrieges mit allen seinen Beschwernissen und Gefahren, die selbst den mutigsten Krieger zum Verzagen bringen können. In dieser Zeit sahen es die „Stimmen“ als ihre erste Aufgabe an, den deutschen Katholiken Mut zu machen und sie im Ausharren zu bestärken. Immer wieder führten sie ihren Lesern die innere Schönheit der hohen Sache vor Augen, für die sie litten und stritten. Gegenüber der Zerfahrenheit der liberalen Weltanschauung suchten sie ihren Lesern zu zeigen, wie einheitlich die katholische Auffassung sei, wie die großen Gedanken des katholischen Bekenntnisses sich ausgewirkt haben in der Philosophie, in der Literatur und in der Kunst und alles mit einem Lichte der Verklärung erfüllen, das ausgeht von dem, der von sich gesagt, daß er das Licht der Welt sei, und das seinen hellen Schein hineinwirft in die Ewigkeit, Endliches und Unendliches, Absolutes und Relatives, Diesseits und Jenseits zu einem harmonischen Ganzen verbindend. Daneben wiesen die „Stimmen“ ihre Leser immer wieder auf die große katholische Vergangenheit hin, schilderten ihnen die großen Männer des Glaubens, die mutig den großen Kampf gekämpft und, vertrauend auf das Wort des Heilandes, daß er mit seiner Kirche sein werde bis zum Ende der Zeiten, nicht verzagten, die großen Perioden der Kirchengeschichte, die die Erfüllung dieses Wortes ihres Gründers in glänzendem Lichte zeigen. Viele der damals erschienenen Artikel haben später, in Buchform zusammengestellt, weit über den Leserkreis der Zeitschrift hinaus ihre Wirkung geübt, und einige sind auch heute viel gelesene Werke der katholischen Literatur.

* * *

Nach dem Aufhören der ärgsten Bedrängung der katholischen Kirche durch den Staat bildete sich langsam für die Katholiken eine neue Lage aus, die auf der einen Seite ihre verlockenden Reize hatte, aber anderseits auch der großen Gefahren für die katholische Sache nicht entbehrte. Durch den Kulturkampf waren diese in eine isolierte Lage gedrängt, die es ihnen unmöglich machte, am öffentlichen Leben den Anteil zu nehmen, der ihrer Zahl und vor allem dem gewaltigen Kapital an Lebenswerten für den einzelnen und für die Gemeinschaft entsprach, das die katholische Kirche

von ihrem Stifter als Erbgut erhalten hat. Die Geschichte des deutschen Volkes hätte einen andern Verlauf genommen, wenn unser nationales Streben mit dem religiösen des Christentums Hand in Hand gegangen wäre.

Andere Ideen als die katholischen beherrschten die moderne Welt und ihre Kultur. Wollten die Katholiken sich eine Stellung in dieser Welt erobern, so konnten sie zunächst nur auf Gebieten mitarbeiten, wo sich die Bestrebungen der christlichen Liebe mit denen der anima naturaliter christiana trafen. Ein solches Gebiet war das der sozialen Arbeiterfürsorge. Durch den dem Christentum entfremdeten Kapitalismus war der Arbeiter in eine Lage gekommen, die dringend nach Abhilfe rief. Keine Klasse war mehr geeignet, hier zu helfen, als die Katholiken, denen die Lehre Christi von dem inneren Wert der Menschenseele kein leeres Wort geworden war. An dem Aufbau der Arbeitergesetzgebung haben die „Stimmen" einen innigen Anteil genommen. In zahlreichen Artikeln wurden die einschlägigen Fragen bearbeitet. Diese wurden dann später in einer Reihe von Broschüren verarbeitet und getrennt herausgegeben, die auch im Auslande viel Beachtung fanden und in verschiedene Sprachen übersetzt wurden.

Mit dieser Aufgabe konnten sich aber die Katholiken nicht begnügen. Sie mußten versuchen, ihren Einfluß weiter auszudehnen und die Welt im Sinne des Christentums zu reformieren. Jeder Versuch in dieser Richtung hat in den „Stimmen" ein Echo gefunden. Aber dabei darf man sich nicht verhehlen, daß die Mitarbeit mit einer dem Christentum feindlichen Welt auch Gefahren bringen kann und daß diese Gefahren oft anfänglich sich in einer Form zeigen, die nur dem geschärften Auge des auf hoher Warte Stehenden sichtbar sind. Der Modernismus zeigte auch in Deutschland seine ersten Vorläufer. Es war die ernste Gewissenspflicht der Zeitschrift, da zu warnen und auf das heraufziehende Gewitter hinzuweisen. Daß dabei die Leitung der „Stimmen" zuweilen Gefahr sah, wo andere sie nicht bemerken zu können glaubten, ist nicht wunderzunehmen. Ob die Redaktion stets im Recht war, das zu untersuchen ist nicht unsere Aufgabe. Aber ich glaube, daß heute, wo der Zusammenbruch unserer Kultur und der schreckliche Weltkrieg uns die Augen geöffnet, manche Warnung der Zeitschrift sich anders liest, als es vielen schien in einer Zeit, da noch der Glanz der Welt die geheimen Schäden unserer Kulturrichtung verdeckte.

* * *

Der Weltkrieg blieb nicht ohne Einfluß auf die „Stimmen". In unermüdlicher Arbeit hat die Redaktion vom ersten bis zum letzten Tage

aus dem Schatze des Glaubenslebens jene Wahrheiten hervorgeholt, die unser schwer ringendes Volk ermutigen, im Ausharren bestärken und zur sittlichen Hebung durch die schwere Prüfung bringen konnte. Einer Anregung des jetzigen Kardinals v. Faulhaber von München folgend, gab sie eine Reihe von Heften heraus, die als „Feldausgabe“ gratis an unsere Soldaten verteilt wurden. Die dazu nötigen Gelder wurden der Redaktion großmütig von Freunden zur Verfügung gestellt oder durch einzelne katholische Organisationen aufgebracht. Ungefähr eine Million solcher Heftchen haben ihren Weg in die Schützengräben gefunden und manchen tapfern Krieger in schwerer Stunde getröstet und mit erhabenen Gedanken inmitten seines blutigen Handwerkes erfüllt.

Bezüglich der äußeren Bedingungen brachte uns der Krieg die lang ersehnte Rückkehr ins deutsche Vaterland. Nach reiflicher Überlegung wurde München als Sitz der Redaktion gewählt. Gleichzeitig entschloß man sich, den Titel der Zeitschrift in „Stimmen der Zeit“ zu ändern. Mit der Verlegung der Redaktion nach Deutschland konnte auch das monatliche Erscheinen wieder aufgenommen werden.

Als die Schriftleitung in das neu erworbene Haus in der Isarstadt einzog, da war sie sich wohl bewußt, daß große Aufgaben ihrer harrten. Der Krieg hatte so vieles verändert und unerbittlich so manches Götzenbild, vor dem man früher das Knie gebeugt, in den Staub geworfen. An Stelle der falschen und gefallenen Götter galt es, neue Ideale dem armen, tief erschütterten deutschen Volke vorzuführen, für die auch ein kampfmüdes Volk sich noch begeistern kann. Ferner mußte es unser Ziel sein, mitzuwirken an der Versöhnung der Völker, und den gewaltigen Abgrund zu überbrücken, den der Kriegshaß gegraben. Daher konnte es nur eine große Aufgabe geben, der Welt das Wort immer wieder zuzurufen, das Pius X. an die Spitze seines Pontifikates gesetzt hatte: Instaurare omnia in Christo. Nur eines konnte die Welt retten, die Rückkehr zum vollen und tatkräftigen Christentum, zu den alten Wahrheiten, die schon für Jahrtausende der Menschheit Segen gebracht, die Rückkehr zum Herzen des Erlösers, das in Liebe und Erbarmen sich jedem öffnet, der vertrauensvoll zu ihm seine Zuflucht nimmt. Da allein liegt das wahre Ziel des religiösen Sehnens, das durch die kranke Menschheit geht, da allein die letzte Lösung der großen Probleme, die das soziale und politische Leben von heute uns gestellt. Unsere Zeit braucht nicht nur Licht. Die Wissenschaft allein schafft höchstens eine Gelehrtenrepublik, aber nicht ein Gottesreich, als dessen

Bürger sich jeder fühlen kann, der guten Willens ist. Die Wissenschaft allein läßt kalt, aber die heutige Welt braucht ein heiliges Feuer, das alles verzehrt, was vom Bösen ist, und die Herzen mit einem heiligen Enthusiasmus erfüllt.

Daß diese Aufgabe sich so stellen würde, wie sie sich nach dem Zusammenbruch tatsächlich gestellt, hatte keiner vorausgesehen. Aber die Schriftleitung hat trotz des nationalen Unglücks die Hoffnung nicht aufgegeben, daß unser Volk zu Großem berufen ist. Aber es muß wieder seine Kraft dort schöpfen, wo die wahren Quellen des Lebens fließen. Nicht die Staatsform, nicht materieller Reichtum, nicht der Sieg auf dem Schlachtfelde macht ein Volk groß. Sein wahrer Wert liegt anderswo. Das Volk ist das größte, das dem Herzen Gottes am nächsten steht. Unser Volk wieder sittlich zu heben, war die Aufgabe, die wir uns nach der Revolution gesetzt. Nicht neue Wahrheiten waren es, die uns dazu dienen mußten, sondern der alte Schatz der christlichen Weisheit, der im Lichte des Evangeliums gewachsen und die Probe der Zeit bestanden hatte. Einiges klang unsern Zeitgenossen, die in einer vom Kapitalismus beherrschten Welt aufgewachsen waren, neu und ungewohnt, aber es waren nur alte Lehren, die bereits in den ersten Jahrgängen dieser Zeitschrift gestanden, und die lange vorher schon die katholische Philosophie ausgesprochen hatte.

Große Aufgaben stehen noch ungelöst vor uns. Mit neuer Kraft wollen wir uns ihnen widmen. Ermutigen soll uns das Wohlwollen unserer getreuen Leserschar, von denen viele für lange Jahre unserer Zeitschrift treu geblieben sind, ermutigen auch der stets wachsende Kreis neuer Leser, der namentlich in den letzten Jahren bedeutend zugenommen hat.

Wie bisher wollen wir eintreten für eine abgeklärte und einheitliche Weltanschauung, die fest begründet, den sichern Weg weist im Chaos der heutigen Welt. Eintreten wollen wir für das Christentum, in dem konkret die wahre Weltanschauung verkörpert ist. Eintreten für die katholische Kirche und ihr Oberhaupt, den Papst, da sie die einzige Kirche ist, die das Christentum in seiner ganzen Größe und ganzen Wahrheit erhalten hat. Klar und bestimmt soll auch ferner unsere Sprache sein. Wir wollen nicht nur das sagen, was man noch eben behaupten kann, ohne den Boden der Kirche zu verlassen, sondern wir wollen aus dem vollen Reichtum der Güter Christi schöpfen zum Wohle unseres deutschen Volkes und zum Wohle der von Christus gestifteten Kirche.

Heinrich Sierp S. J.

Zum Gedächtnis der Heimgegangenen.

Nicht ohne ein gewisses Herzklopfen sind in jenem Julimonat 1871 die Gründer unserer Zeitschrift mit ihrem ersten roten Hefte an die Öffentlichkeit getreten. Wohl konnte das Beispiel der von italienischen Ordensgenossen redigierten Civiltà Cattolica zur Nachfolge anspornen; aber schon der Hinblick auf die Études Religieuses der französischen Jesuiten, die zeitweise mit ernsten Schwierigkeiten und Krisen zu ringen hatten, ließ ahnen, daß diesseits der Alpen die Verhältnisse anders geartet sein mochten.

Als in Gorheim bei Sigmaringen der damalige Pater Rektor Anton Späni vor seinen Hausgenossen mit dem in frischer Farbenpracht leuchtenden ersten Hefte der „Stimmen aus Maria-Laach" erschien, konnte sich trotz allgemeiner Freude ein Mitbruder die beklommene Bemerkung nicht versagen: „Es wird etwas brauchen, bis diese ‚Stimmen' ein ähnliches Ansehen gewinnen wie die Historisch-politischen Blätter." An diesen Spruch erinnert sich der Schreiber dieser Zeilen, damals Gorheimer Novize, heute noch lebhaft.

Um diese Zeit hatten ja erst wenige in Deutschland eine Ahnung davon, welch großen Aufschwunges die katholische Presse fähig und bedürftig war, und wie schwere Geisteskämpfe dem katholischen Volke bevorstanden. Wenn wir aber heute auf das halbe Jahrhundert zurückschauen, so wird kein katholisch fühlendes Herz ohne Dank gegen Gott an die wertvollen Dienste denken, die jene Laacher Jesuiten durch ihre Gründung der guten Sache der Kirche geleistet haben. Sie alle und viele von denen, die nachher in ihre Fußstapfen traten, weilen nicht mehr unter uns. Die meisten haben als Verbannte in fremder Erde diesseits oder jenseits der Meere ihr Grab gefunden. Ihrem Andenken seien hier in dankbarer Erinnerung einige Worte gewidmet.

Wie bei der ersten Reihe der „Stimmen aus Maria-Laach" (Enzyklika und Konzil), so wurde auch in den ersten Anfängen der Zeitschrift die Leitung durchaus kollegial geführt. Unter dem Vorsitz des Rektors und Studienpräfekten P. Kaspar Hövel bildeten die Laacher Professoren Theodor Meyer, Gerhard Schneemann, Wilhelm Wilmers, Rudolf Cornely, Ludwig v. Hammerstein, Florian Rieß,

ferner die PP. Peter Roh und Michael Pachtler einen Stab von Redakteuren und Mitarbeitern, der die Hauptlast der Arbeit zu tragen hatte. Die beiden Württemberger Rieß und Pachtler waren schon vor ihren Ordensjahren in der Presse tätig gewesen. Ihre Stimme hatte darum doppeltes Gewicht.

Erster Schriftleiter war Michael Pachtler, der mit einem heute wieder lehrreichen Artikel über „Deutsche Nationalkirche" das erste Heft zeitgemäß eröffnete. Als er jedoch schon Ende des Jahres in die neu eröffnete Essener Niederlassung übersiedelte, führte P. Rieß die Geschäfte weiter. Gebürtig war Pachtler von Mergentheim (14. September 1825), Priester wurde er am 4. September 1848, dann Gymnasiallehrer in Ellwangen und Riedlingen, trat Herbst 1856 ins Noviziat zu Gorheim und wurde darauf wieder Professor am Gymnasium Feldkirch, zeitweilig Militärkaplan in Tirol und Rom und schließlich von Essen aus, wo er sich in der Arbeiterseelsorge bewährt hatte, in die Verbannung abgeschoben. Er starb nach einem arbeitreichen Leben am 12. August 1889 in Exaten (vgl. 37. Bd., 1889, S. 227 ff.).

Florian Rieß, geboren den 5. Februar 1823 in Tiefenbach (bei Neckarsulm), Priester seit 1845, wollte sich zuerst in Tübingen dem akademischen Lehramt widmen. Als er aber gewahrte, wie dringend nötig den württembergischen Katholiken eine würdige Vertretung in der Presse war, verzichtete er auf diese ehrenvolle Laufbahn, um in Stuttgart (seit 1849) das „Deutsche Volksblatt", das „Katholische Sonntagsblatt" und den „Katholischen Volkskalender" zu gründen und zu leiten. Rieß war durchaus kein „Hetzkaplan". Seinen Sachen haftete auch später immer etwas professoral-schwerfälliges an, aber Prinzipienfestigkeit und Unerschrockenheit zeichneten ihn aus. Damit aber zog er sich nicht nur vielfältige Drangsalierungen von seiten des liberalen Beamtentums, sondern auch die Aufmerksamkeit des derzeitigen preußischen Bundestagsgesandten in Frankfurt, des Herrn Otto v. Bismarck, zu, der die badische, württembergische und bayrische Regierung gegen ihn auf die Schanzen rief. Aber der wackere Schwabe forcht' sich nicht! Als im badischen Kirchenkonflikt die Karlsruher Regierung einen Hirtenbrief des Erzbischofs beschlagnahmt hatte, beschränkte er sich nicht mehr auf das gedruckte Wort, sondern fuhr mit seinem Bernerwägele über die nahe Grenze von Pfarrhaus zu Pfarrhaus und lieferte den staatsgefährlichen Brief ab. Ehe ein wachsamer Landjäger ihn fassen konnte, hatte er das Ländle wieder im Rücken und widmete seinen Jägern den Spottvers: Riessum teneatis amici!

Auf seinen Entschluß, Jesuit zu werden, den er am 31. Dezember 1857 ausführte, dürfte das zweifelhafte Wohlwollen Bismarcks und der süddeutschen Bureaukratie daher nicht ohne Einfluß gewesen sein. Inzwischen war er in Maria-Laach Professor der Kirchengeschichte geworden, und nun sollte nach fünfzehn Jahren unter seiner erfahrenen Leitung ein neuer Feldzug gegen das wilde Kulturkampfsheer beginnen. Dem Anschein nach ist er darin zunächst unterlegen. Denn als Maria-Laach zu Ende 1872 gewaltsam unterdrückt wurde, mußte er mit der theologischen Fakultät nach Ditton bei Liverpool übersiedeln und die Leitung der „Stimmen" schon mit dem dritten Jahrgang andern Händen überlassen; doch blieb er der Zeitschrift als Mitarbeiter auch fürder treu. Aber dem feuchten Klima von Lancashire konnte sich seine sonst so kräftige Natur auf die Dauer nicht mehr anpassen, und als er in Feldkirch Linderung von schmerzlicher Krankheit suchte, war es zu spät. Kurz nach seiner Ankunft dort starb er am 30. Dezember 1882, einen Tag vor dem Jubiläum seines Eintritts in den Orden. Mit Trost und Dank gegen Gott sah er noch das Morgenrot des Kulturkampfendes und die ersten Schritte seines großen Gegners auf dem Wege nach Canossa.

Die heikeln Verhältnisse von 1883 dürften der Grund gewesen sein, weshalb damals die „Stimmen" das versprochene Lebensbild ihres Begründers zurückhielten, um nicht alte Wunden neu zu reizen (vgl. diese Zeitschrift 24. Bd., 1883, S. 113).

Als Maria-Laach 1872 dem Kulturkampf zum Opfer fiel, fand der neue Redakteur mit drei (später zeitweise vier) Genossen eine gastliche Zuflucht auf einem Edelsitz der Familie Robiano-Stolberg-Wernigerode in Tervueren zwischen Brüssel und Löwen. Dieser neue Leiter war der schon genannte P. Rudolf Cornely, der bis dahin in Maria-Laach Professor der Heiligen Schrift gewesen war und von Anfang an zu den fleißigsten Mitarbeitern gehörte.

P. Cornely, geboren den 19. April 1830 in Breyell (Rheinland), Priester seit 1860, hatte sich von 1861 bis 1866 in Paris und im Orient (Ghazir bei Beirut) besonders durch das Studium der orientalischen Sprachen auf sein Lehramt vorbereitet. Auf den ersten Blick ist dies nicht die geeignete Vorschule für die neue, anders geartete Aufgabe, und dennoch war die Wahl außerordentlich glücklich. P. Cornely hat mehr als jeder andere den „Stimmen" den Stempel seiner ebenso kräftigen als harmonisch abgemessenen und allseitigen Persönlichkeit mitgeteilt. Sehr gelehrt, sprach-

gewandt, literarisch durch tüchtige Studien an der Akademie zu Münster gründlich vorgebildet und mit feinem Verständnis für sprachliche Form begabt, scharfsinnig und schlagfertig, eine riesige Arbeitskraft, hat er an erster Stelle die Zeitschrift zu dem gemacht, was sie trotz der Ungunst der Zeit und mancher Hindernisse geworden und im wesentlichen geblieben ist.

Trotzdem nahm P. Cornelys Arbeit in Tervueren im Herbst 1879 ein vorzeitiges Ende. Als Papst Leo XIII. bald nach seiner Erhebung auf den Apostolischen Stuhl die Absicht zu erkennen gab, den exegetischen Studien in Rom neues Leben einzuflößen, berief der Ordensgeneral im Herbst 1879 den ehemaligen Exegeten von Maria-Laach als solchen nach Rom an die Gregorianische Universität. Auch in diesem Amte wie als exegetischer Schriftsteller in Holland und Deutschland hat er Großes und Bleibendes geleistet. Doch ist hier nicht der Ort, diese Verdienste zu schildern. Wir müssen dafür auf den schönen Nachruf verweisen, den P. A. Baumgartner seinem Lehrer in dieser Zeitschrift (74. Bd., 1908, S. 357 ff) gewidmet hat.

An Cornelys Stelle trat nun P. Gerhard Schneemann, der ebenfalls von Beginn an hervorragenden Anteil an der Arbeit der „Stimmen" hatte. Er war geboren den 12. Februar 1829 in Wesel. Nach gründlichen juristischen und philosophischen Studien in Bonn, Münster und Rom (Collegium Germanicum), trat er den 4. November 1851 in die Gesellschaft Jesu ein und empfing Ende 1556 die Priesterweihe. Als Professor in den Studienhäusern des Ordens zu Bonn und Aachen und seit Gründung der Laacher Niederlassung 1863 in dieser Anstalt war er mit P. Rieß und andern eine Hauptkraft bei den schriftstellerischen Unternehmungen. Unvergängliches Verdienst hat er sich besonders durch seine großartige Konziliensammlung erworben.

In vielen Stücken war P. Schneemann eine von Cornely grundverschiedene Persönlichkeit, eine abstrakte, mitunter auffallend zerstreute, scheinbar unbeholfene Gelehrtennatur, deren Äußeres zu manchen harmlosen Neckereien Anlaß bot. In seinen Schriften aber war von diesen Schwächen nichts zu merken. Da gab er seinen Vorgängern bei aller gemessenen Vornehmheit an Festigkeit und Zielsicherheit wenig nach. Ja bei den Gegnern der Kulturkampfzeit war gerade der Name Schneemann Gegenstand besondern Ingrimms und Abscheus in Presse, Versammlungen und Reichstag. Selbst hohe Professoren und Geheimräte haben sich damals nicht geschämt, seine Ehre durch grobe Fälschungen zu verunglimpfen.

P. Schneemann starb, von übermäßiger Arbeit früh gebrochen, am 20. November 1885 und liegt auf dem kleinen Friedhof seiner Mitbrüder in Exaten (Limburg) begraben. Er war der letzte von der alten Laacher Garde, der den Redaktionsstab führte. Nun hieß es nach einer jüngeren Kraft Ausschau halten. Die Wahl fiel auf einen Schweizer, P. Jakob Fäh, der als langjähriger Professor, Generalpräfekt und Rektor der Feldkircher Lehranstalt weitreichende Verbindungen mit allen deutschen Landen und genaue Kenntnis der heimischen Verhältnisse besaß, ein wichtiger Vorteil für die noch immer in der Verbannung weilende Redaktion. Dieses Amt führte er bis 1889 mit den gleichen Gehilfen und im gleichen Geiste wie seine Vorgänger, wurde dann aber bald in die vielversprechende Mission in Südbrasilien berufen, wo er als erster Regens das bischöfliche Seminar in Porto Alegre einrichtete und als Oberer der ganzen aufblühenden Mission schon am 15. Juli 1902 verstarb. Geboren war er am 17. Juni 1842 in Amden (St. Gallen).

Auf den Schweizer folgte ein Westfale, P. Augustin Langhorst aus Münster, der schon unter P. Cornely in Tervueren in die Redaktion eingetreten war und unter Schneemann und Fäh einen immer bedeutenderen Teil der laufenden Arbeiten besorgt hatte. Geboren war er am 24. Juli 1846, in den Orden getreten im Herbst 1862, zum Priester geweiht in Liverpool am 31. August 1877. Seine schriftstellerischen Beiträge bezieben sich vorwiegend auf Theologie und Religionsvergleichung (Apologetik). Doch hinderten ihn die erwähnten Amtsgeschäfte und eine von Anfang an sehr schwankende Gesundheit an größeren wissenschaftlichen Werken. Aus diesem Grunde legte er 1899 sein Amt in andere Hände und starb nach vielen Leiden am 10. April 1909 zu Düsseldorf.

P. Joseph Blötzer, der nun in der Schriftleitung folgt, war am 13. Mai 1849 in Wylen (Kanton Wallis) geboren und im Herbst 1870 in den Orden eingetreten. Gleich nachdem er in Gorheim sein zweijähriges Noviziat beendet hatte, mußte er den Weg in die Verbannung antreten. Zu Ditton in England wurde er im August 1886 zum Priester geweiht. Hierauf war er längere Jahre Professor der Kirchengeschichte und letzter Rektor des theologischen Studienhauses Ditton Hall, bis dieses 1895 nach Valkenburg verlegt wurde. Im Sommer 1899 siedelten die Schriftsteller von Exaten nach Luxemburg über, und P. Blötzer wurde Oberer des Hauses und Leiter der „Stimmen" bis Herbst 1903. Ein schleichendes Übel, dessen Ernst weder er noch andere ganz erkannten, untergrub

seinem blühenden Aussehen zum Trotz mehr und mehr seine Kräfte, und am 7. Juli 1910 starb er im Krankenhause der Barmherzigen Brüder zu Trier. Es war ihm ein Trost, den Fall des Paragraphen 2 des Verbannungsgesetzes erlebt zu haben.

Seine zahlreichen Beiträge zur Zeitschrift berühren sich naturgemäß mit dem von ihm vertretenen Hauptfach der Kirchengeschichte. Es war die Zeit, wo allerlei berechtigte und unberechtigte Verlangen nach Reformen in Kirche, Theologie und religiösem Leben die Geister beschäftigten. Wie gut er da weises Maßhalten mit festen Grundsätzen zu verbinden wußte, zeigt deutlich seine Besprechung des berühmten Buches: „Der Katholizismus und das 20. Jahrhundert" im 62. Band (1902) dieser Zeitschrift (vgl. 79. Bd., 1910, S. 121).

Mit P. Blötzer ist die Reihe der aus dem Leben geschiedenen Redakteure abgeschlossen. Daß während dieser ganzen Zeit je ein wahrnehmbarer Wechsel der Richtung des Geistes, der Grundsätze oder der Taktik eingetreten wäre, wird man nicht behaupten können. Wenn in der Gluthitze des Kulturkampfes die Tonart mancher Beiträge schärfer und die bekämpften Gegner andere waren, so lag das viel weniger an der zeitweiligen Leitung als an den Erfordernissen des Augenblicks. Schon der Umstand, daß die Mitarbeiter bei den verschiedenen Wechseln durchweg die gleichen blieben, stand einem eigentlichen Kurswechsel entgegen. Und dieser Stetigkeit in der einmal eingeschlagenen und als gut erkannten Richtung haben es die „Stimmen" zu danken, daß ihr Ansehen bei Freund und Feind sich bald befestigte und mehr und mehr stieg. Die große Zahl der in dem halben Jahrhundert verstorbenen Schriftsteller, die an diesen Arbeiten und Erfolgen Anteil haben, macht es unmöglich, allen einzeln hier nur kurze Gedenktafeln zu widmen. Nur an die namhafteren wollen wir kurz erinnern.

Der erste aus der Reihe jener obengenannten Veteranen und Gründer des Unternehmens, der aus diesem Leben abberufen wurde, war P. Roh, der große Kanzelredner und Apologet. Er starb zu Bonn kurz vor Erlaß des Verbannungsgesetzes am 17. Mai 1872. P. J. Knabenbauer hat ihm im dritten Bande der Zeitschrift schöne Worte der Erinnerung gewidmet. Zu den Gründern ist auch P. Renward Bauer zu rechnen, der Vorgänger des P. Rieß in der Laacher Professur der Kirchengeschichte. Wenn er auch im Gründungsjahr nicht in Laach, sondern in Köln wohnte, so ist er doch vom ersten Heft an bis zu seinem am 10. Juni 1883 in

Kirchrat (Holland) erfolgten Tode mit zahlreichen kirchengeschichtlichen Artikeln vertreten. Gleich P. Roh war er ein Schweizer, gleich jenem war er schon 1847 von der Revolution aus seinem Vaterland und 1848 aus Piemont vertrieben worden und wanderte 1872 in die dritte Verbannung (vgl. 25. Bd., 1883, S. 74 ff.).

Als weitere Vertreter der Geschichte seien genannt: Daniel Rattinger, († 1901, der gleichfalls zu den Laacher Veteranen gehört). Athanas Zimmermann († 1911), Karl Brischar († 1885), Wilhelm Plenkers († 1889), Joseph Spillmann († 1905), Ludwig Schmitt († 1917), Joseph Hilgers († 1918), Alfons Pirngruber († 1918), Wilhelm Schmitz († 1920).

Als begabte Dichter, feinfühlige Ästhetiker, Literaturhistoriker und Kritiker taten sich hervor der geniale, kenntnisreiche und sprachgewandte Alexander Baumgartner († 1910; vgl. über ihn 79. Bd., 1910, S. 349 ff.), der durch seinen Geschmack und treffendes Urteil ausgezeichnete Wilhelm Kreiten († 1902; vgl. 63. Bd., 1902, S. 1 ff.) und der ihm geistesverwandte, jung verstorbene Joh. B. Diel († 1876; vgl. 12. Bd., 1877, S. 41 ff.), der um die Theorie der Ästhetik verdiente Dantekenner und Philologe Gerhard Gietmann († 1912), der vornehm und abgemessen urteilende Philosoph des Patriotismus Hermann von Fugger-Glött († 1902). Diesen Dichtern ist noch beizuzählen der schon genannte langjährige Leiter der „Katholischen Missionen" Joseph Spillmann, dessen vielseitige Verdienste im 69. Band von seinem Landsmann P. Baumgartner gewürdigt sind. Der feine Kenner weltlicher und kirchlicher Musik und Musikgeschichte Theodor Schmid († 1902) ist hier ebenfalls mit Ehren zu nennen. Auf dem weiten und wichtigen Gebiete der Kunst und Kunstgeschichte sowie der Geschichte der kirchlichen Andachten hat Stephan Beissel († 1915) unermüdlich und erfolgreich gearbeitet (vgl. 89. Bd., 1915, S. 505 ff.).

Stattlich ist auch die Anzahl der Mitarbeiter, die sich um die Verbreitung naturwissenschaftlicher Kenntnisse verdient gemacht haben. Zu ihnen gehört der als Geograph und Erdbebenforscher bekannt gewordene Joseph Kolberg († 1893), der scharfsinnige Physiker Ludwig Dressel († 1918), der Mathematiker und Astronom Joseph Epping († 1894). Alle drei hatten seit 1870 auf einen Ruf des berühmten Präsidenten von Ecuador, Garcia Moreno, mehrere Jahre als Lehrer am staatlichen Polytechnikum zu Quito gewirkt. Ein anderer Fachgenosse, Heinrich Kemp († 1909), verdient als Bekämpfer des Darwinismus, war lange Professor an der

Universität Bombay. In gleicher Stellung wirkte ebenda der später zum Erzbischof von Bombay erhobene Hermann Jürgens († 1916). Ein in Gelehrtenkreisen sehr geschätzter Pilzforscher war Ferdinand Theissen († 1919), der in den Feldkircher Alpen auf so tragische Weise ein Opfer wissenschaftlicher Forschung wurde, als er eben im Begriffe stand, seine schönen Kenntnisse der Mission von Brasilien zur Verfügung zu stellen.

Am zahlreichsten sind naturgemäß die Männer, welche sich auf den verschiedenen Gebieten der Philosophie, der Weltanschauung und der Kulturfragen, der Ethik und Sozialpolitik, des Staats- und Kirchenrechts, in exegetischer, dogmatischer Theologie, Apologetik, Mystik und Aszetik bewegt und nicht selten wirksam in den Gang der einschlägigen Verhandlungen eingegriffen haben.

Drei Namen möchten wir ehrenhalber an die Spitze stellen: den des Kardinals Andreas Steinhuber († 1907), des Ordensgenerals Franz X. Wernz († 1914) und des Provinzials und Assistenten Moriz Meschler († 1912). Die weithin geschätzten Beiträge des letzteren sind nebst einem Lebensbild unter seinen kleinen Schriften vereint herausgegeben worden. Als Schriftforscher und Exegeten haben im Verein mit Cornely Joseph Knabenbauer († 1914) und Franz v. Hummelauer († 1914) sich einen bleibenden Namen gemacht. P. Knabenbauer hat außerdem in zeitgemäßen Artikeln zur kirchenpolitischen Lage wiederholt tröstend und ermunternd in den Gang des Kulturkampfes eingegriffen. Der Assyriolog Joh. Nep. Straßmaier hat im Verein mit Joseph Epping wichtige Entdeckungen zur babylonischen Astronomie und Kalenderkunde geliefert.

Mit herzlicher Dankbarkeit sind hier noch drei Veteranen des Laacher Professorenkollegiums zu nennen: Wilhelm Wilmers († 1899), Theodor Meyer († 1913) und Augustin Lehmkuhl († 1918). P. Meyers Verdienste, der als Ethiker und Verfechter der sozialen Gerechtigkeit obenan steht, sind im 84. Band dieser Zeitschrift gewürdigt. Über den berühmten, scharfsinnigen, ebenso gelehrten als frommen Moraltheologen Lehmkuhl handelt ein Nachruf im 95. Band. P. Wilmers ist besonders durch seine dogmatischen und katechetischen Werke bekannt geworden. Neben P. Roh war er auch auf dem Vatikanischen Konzil als Theologe beschäftigt. Der Dogmatiker und Apologet Karl Wiedenmann († 1898) ist als weitere Zierde des Laacher und Dittoner Lehrkörpers hier ebenfalls zu nennen.

Ehrenvolles Andenken verdienen auch die beiden ehemaligen Provinzialobern der deutschen Ordensprovinz Heinrich Haan († 1909) und

Joh. B. Lohmann († 1911) als gelegentliche Mitarbeiter. Bernhard Rive, zur Zeit des Vatikanischen Konzils kraftvoller Domprediger in Köln († 1894), konnte sein Talent in der Folge nur noch im gedruckten Wort verwerten. Ebenso ging es dem beliebten Jugendfreund Adolf v. Doß († 1886), der auch durch Pflege edler Musik Gutes zu wirken verstand. Er mußte gleich vielen andern Mitbrüdern seine Tätigkeit ins Ausland verlegen. Der schwungvolle Philipp Löffler († 1902) und der spekulativ sehr begabte Viktor Frins sind in den „Stimmen" durch charaktervolle Beiträge vertreten. Ludwig v. Hammerstein († 1905), der „alte Lutheraner", scharfsinnige Jurist und gewandte Apologet, gehört neben den früher Genannten noch zum Laacher Professorenkörper und war vom ersten Hefte an eifriger Mitarbeiter. Bald nach ihm trat auch Theodor Granderath († 1902), der sorgfältige Geschichtschreiber des Vatikanischen Konzils, in die Reihe der theologischen Mitarbeiter ein. Hermann Cladder († 1917) hat sich besonders um ein tieferes Verständnis der Evangelien verdient gemacht. Den Blick in die Schönheiten, die in der christlichen Offenbarung und dem katholischen Glaubensleben enthalten sind, wußte Emil Lingens gemütvoll zu erschließen. Ähnlich sind die Beiträge über kirchliche Gebetsübungen, die der fromme Seelenführer Hermann Nix († 1914) beisteuerte. Auf dem Felde der theoretischen Philosophie und Erkenntnislehre beherrschte in der ersten Zeit Tilmann Pesch († 1899) mit weitem Blick und scharfer Feder den geistigen Ringplatz. Als Begründer und großenteils auch Verfasser der großen Philosophia Lacensis gehört er der Weltliteratur an. Später wurde er durch das Lutherjubiläum von 1883 in einen langen Kampf mit dem Protestantenverein und mit dessen geistesverwandten Erben, dem Evangelischen Bund, verwickelt, den er unerschrocken und erfolgreich führte. Seine mündlichen Versammlungsdebatten mit sozialdemokratischen Führern erregten seinerzeit die Aufmerksamkeit und Bewunderung des Reichskanzler v. Caprivi (vgl. über ihn 57. Bd., 1899, S. 461 ff.).

Die philosophische Sittenlehre fand neben dem oben genannten Th. Meyer Pflege durch Rudolf Marty († 1903), hinter dessen gewichtige Artikel über erlaubte und unerlaubte Vivisektion sogar der Kulturkampfminister Falk sich verschanzte, als er von Gegnern aller Tierversuche hart bedrängt wurde. In Fragen der Volkswirtschaft und Soziologie besaß der leider viel zu früh verstorbene Heinrich Koch († 1914) große Kenntnisse und ein gediegenes Urteil. Daß auch von den früher genannten Vertretern anderer

Fächer manche erfolgreich in philosophischen Fragen mitredeten, ist bekannt und selbstverständlich.

Noch ein Name bleibt zu nennen, der zwar in den Stimmen nur ganz vereinzelt vorkommt, dessen Träger sich aber die allergrößten Verdienste um die Zeitschrift erworben hat. Er heißt Matthias Aymans. Von den ersten Jahren der Verbannung an arbeitete P. Aymans als Gehilfe Schneemanns an der großen Laacher Konziliensammlung, an deren Gelingen er durch Aufspüren und Sammeln des Materials, durch mühsame und sorgfältige Bearbeitung der unentbehrlichen Register und durch beharrliche Sorge für fehlerfreien Druck sehr großen Anteil hat. Als P. Schneemann dann die Leitung der Zeitschrift übernahm, siedelte Aymans mit ihm nach Tervueren und später nach Blijenbeek über und erweiterte sein Arbeitsgebiet. Er übernahm die Sorge für die allgemach anwachsende Redaktionsbibliothek, und als Sekretär und Faktotum der Schriftleitung ging er mit unbegrenzter Selbstlosigkeit nicht nur dem Herausgeber, sondern auch den Mitarbeitern in hundert mühsamen Kleinigkeiten an die Hand. Unter den Nachfolgern Schneemanns setzte er diese Arbeit fort bis er in Luxemburg nach langer, schmerzlicher Krankheit starb (1906). Die Lücke, die sein Verlust in der Redaktion hinterließ, ist oft schmerzlich empfunden worden.

Requiescant in Pace!

Matthias Reichmann S. J.

Vom Vatikanum bis zur Weltrevolution.

Im Leben der katholischen Kirche sind fünfzig Jahre wie ein Tag: sie ist ein Organismus, ein lebendiger Leib, und Organismen entwickeln sich in unmeßbar kleinen und kleinsten Bewegungen; und überdies ist diese Kirche ein Organismus, dessen Lebensdauer auf Jahrtausende berechnet ist, und in einem so langen Leben verschwinden fünfzig Jahre wie eine kurze Stunde.

In neuerer Zeit scheint aber die Menschengeschichte eine Beschleunigung ihres Ablaufes zu erfahren. Eine solche zunehmende Schnelligkeit wäre wohl denkbar; das Leben der Menschheit ist ja auch impulsiver, intensiver und bewußter geworden. Wir möchten also auch vermuten, daß selbst in einem so langlebigen Gebilde, wie es die katholische Kirche ist, die letzten fünfzig Jahre moderner Atemlosigkeit merkliche und meßbare Wirkungen und Wandlungen hervorrufen konnten. Dazu kommt, daß sie gerade in diesem Zeitraum regiert war von lauter ungewöhnlichen und einzigartigen Persönlichkeiten: Pius IX., Leo XIII., Pius X., Benedikt XV. Und Persönlichkeiten vermögen selbst der so überpersönlichen Gemeinschaft der katholischen Kirche ein sichtbares Gepräge aufzudrücken; ja gerade sie und ihre Geschichte ist in allen Jahrhunderten zu einem guten Teil das Werk schöpferisch genialer Menschen gewesen. Die vier letzten Pontifikate müssen darum im Katholizismus wohl erkennbare und säkular bedeutsame Spuren hervorgebracht haben.

Die katholische Kirche nennt sich selbst die „streitende" und wird auch mit Vorliebe so genannt von allen, die irgendwie die Schärfe ihres Widerspruches zu fühlen bekamen. Diese Bezeichnung ist auch insofern richtig, als die Kirche wirklich eine Dauerfront unterhält, in unablässiger Angriffs- und Abwehrstellung nach außen wie nach innen verharrt. Aber auch ihr Krieg ist schließlich doch nur Mittel zum Zweck: Sicherung ihres Daseins und Wirkens. Und dieses Dasein und Wirken ist in seinem Wesen doch ein friedliches, das weit über allen Kampflärm hinausragt. Wir können somit nach dem Einfluß fragen, den die letzten fünfzig Jahre auf die äußere und die innere Kriegsfront und auf die Gestaltung der inneren Friedensarbeit der katholischen Kirche ausübten.

Auf der äußeren Front der Kirche stand im Beginn der fünfzig Jahre, auf die wir zurückschauen, eine Kampfansage wider das Christentum, wie sie feindseliger und zugleich geringschätziger kaum gedacht werden kann: „Der alte und der neue Glaube", von D. F. Strauß. Das Buch ist bemerkenswert nicht um irgend eines wissenschaftlichen Wertes willen, auch nicht durch weitreichende oder tiefgehende Wirksamkeit, die es ausgeübt, sondern weil es die Stimmung der damaligen Durchschnittswelt eindeutig und unverfälscht offenbarte: den Geist und die Stimmung der satten und seichten, kulturstolzen liberalen Bourgeoiswelt, die mit dem Haß gekränkter Selbstzufriedenheit und gestörter Lebensbehaglichkeit sich gegen das Christentum wandte, das wie ein starrer Block die Glattheit der damaligen liberalen Weltanschauung und Lebenskunst zerriß. Gegen solch offene Feindschaft setzte sich die Kirche natürlich entsprechend zur Wehr, und so klingt ein scharfer, schneidiger, ja triumphierend rücksichtsloser Ton aus den Streichen, die sie wider den modernen Liberalismus führte. Sie hat Straußens Buch ja nicht besonders beachtet; aber den Geist, aus dem es geboren war, hat sie mit unversöhnlichem Banne belegt in dem Syllabus Pius' IX., einer Liste verdammungswürdiger „moderner Irrtümer", sowie in den sehr eindeutigen, sehr bedingungslosen Sätzen über Gott und die Welt, über Gottesoffenbarung und Menschenvernunft, über Glaubensautorität und Glaubensgehorsam, wie sie das Vatikanische Konzil geformt hat. Auch in den Enzykliken Leos XIII. blitzt es noch manchmal von Groll gegen den ungläubigen antichristlichen Zeitgeist; aber es sind doch nur vereinzelte Kanonenschüsse, die zum abziehenden oder verstummenden Feind hinübergesandt werden. Denn es läßt sich nicht leugnen, daß es seitdem auf der Front der überlauten, fanatischen, in selbstgewisse Wissenschaftlichkeit sich hüllenden Christentumsfeindschaft merklich stiller geworden ist. Freilich kam da noch ein Nietzsche-Antichrist, der wohl die leidenschaftlichsten Worte gefunden hat, die je gegen das Christentum gesprochen wurden. Aber Nietzsche war ein Einsamer, hinter dem keine lärmende Soldateska stand; selbst die allzeit unvermeidlichen Kärrner wußten mit ihm nicht viel anzufangen. Und Nietzsche kämpfte in vielem nur gegen alles Allzumenschliche — und auch die Christenheit ist übervoll davon.

Die Gesamtstimmung der modernen Welt dem Christentum gegenüber ist ruhiger, versöhnlicher, gerechter geworden; und so stellte sich auch auf der kirchlichen Seite der Front in gleichem Maße zunehmende Ruhe ein. Die Apologetik, vor allem die polemische, trat mehr in den Hintergrund;

das heftige, angriffs- und verwerfungslustige Mißtrauen gegen „die moderne Wissenschaft“ beginnt zu weichen vor dem unverkennbaren Streben, die bleibenden Gewinnste, welche die wirkliche moderne Wissenschaft auf dem Gebiete der Geschichte, der Religionswissenschaft, der Bibelwissenschaften, der Naturerkenntnis und selbst der Philosophie erzielte, nutzbar zu machen für die kirchliche Gedankenwelt, so wie einst Thomas von Aquin in vorbildlicher Weise es tat mit den Werten griechisch-arabischer Spekulation. Und so regt sich immer mehr die wichtige Erkenntnis, daß solches Nutzbarmachen nicht durch bloß mechanisches Herübernehmen geschieht, sondern durch freie und aufrichtige Mitarbeit an den ernsten und ernstzunehmenden Aufgaben des modernen Erkenntniswillens.

Der Kampflärm, der vor fünfzig Jahren die geistig-wissenschaftliche Front erfüllte, hat sich damals auch auf kirchenpolitischem Gebiet zu einem Höhepunkt gesteigert: das neue Italien war durch Gewalttat, begangen am Kirchenstaat, ins Dasein getreten. Und im neuen Deutschland-Preußen wurde zur selben Zeit noch einmal ein weltgeschichtlicher Versuch gemacht, den alten Kampf zwischen Imperium und Sacerdotium zu entscheiden zugunsten des Cäsarismus. Die Grundstimmung freilich hatte sich auf dem Wege von den Hohenstaufen zu den Hohenzollern gewandelt: der Kulturkampf Bismarcks war mehr als persönliche und mehr als politische Kirchenfeindschaft, er war wirklich ein Kampf zweier Weltanschauungen, zweier Kulturen. Das Experiment entschied gegen den preußisch-hegelschen Allmachtsstaat und damit überhaupt gegen den autonomen, absoluten, religions- und moralfreien Staat. Der Kampf verstummte allmählich, und Leo XIII. konnte mit der klugen Großmut des Siegers eine Zeit weitherziger und versöhnlicher Zusammenarbeit mit den Staatsregierungen eröffnen. Unter Pius X. versuchte die französische Republik sich noch einmal an dem Experiment Bismarcks, freilich weniger aus philosophischer als aus praktisch antireligiöser Stimmung heraus, aber der Versuch wurde in die Ecke geworfen, weil das furchtbare Schicksal des Weltkrieges alle Fragen auf einen neuen Boden stellte; über alle Staatstheorien der Menschen hinweg erwies sich nun die Staatenbildung als ein Werk übermenschlicher Kräfte, die sich nicht um die kleinen Interessen und Vorurteile einzelner Staatslenker kümmern. Heute ist es nicht mehr der abstrakte Begriff des Staates, sondern der sehr konkrete Begriff des lebendigen Volkes, der in Auseinandersetzung mit dem katholischen Kirchengedanken begriffen ist. Wir stehen erst im Beginn derselben; aber dieser Beginn zeigt uns

allüberall die Völker in Leid und Ohnmacht, hilfsbedürftig und hilfesuchend, und Benedikt XV. hat das De profundis der Völker verstanden; er denkt nicht mehr an den Kampf gegen den „modernen“ Staat der Vorkriegszeit — der ist untergegangen —, sondern nur an helfende Zusammenarbeit mit den Völkern und ihren Führern.

An der inneren Front des Katholizismus ist die altkatholische Bewegung sehr schnell zum Stillstand gekommen; sie war doch zu sehr das künstliche Produkt äußerer Anlässe und einzelner Persönlichkeiten. Weit bedenklicher war die modernistische Welle; denn sie stammte aus den tiefsten Gründen des modernen Geisteslebens. Der Modernismus war ein genialer Versuch, die objektive und transzendentale Bestimmtheit des Katholizismus umzudeuten in die subjektive und relative Beschränkung, in die seit Descartes das philosophisch-religiöse Denken des Abendlandes sich gefangen gab. Die Leichtigkeit, mit der die modernistische Gefahr überwunden wurde, ist eigentlich weniger erstaunlich als die ahnungsvolle Klugheit, mit der die Kirche diese Gefahr kommen sah und schon im voraus überwand: die Enzyklika Leos XIII. (Aeterni Patris), die in den katholischen Schulen die Scholastik des hl. Thomas von Aquin zur Alleinherrschaft brachte, ist die eigentliche Überwinderin des Modernismus gewesen; denn die Scholastik, vor allem in ihrer aristotelisch-thomistischen Ausprägung, ist vollkommen unvereinbar mit jeder Art von Subjektivismus, Historismus, Relativismus. Die antimodernistischen Kundgebungen Pius' X. haben den inneren und ewigen Gegensatz beider Denkrichtungen nur in aller Schärfe ausgesprochen; vielleicht hätte sich dieser Gegensatz noch lange im Unterbewußtsein des Katholizismus versteckt gehalten, wäre er nicht durch den jähen Angriffsgeist dieses Papstes fast gewaltsam hervorgekehrt worden.

In der gleichen Zeitspanne ist nun aber ein neuer innerer Feind herangewachsen, der gerade jetzt fühlbar zu werden beginnt, und auch er ist nur die kirchlich verkleidete Gestalt eines außerkirchlichen Feindes, der in den letzten fünf Jahrzehnten zu einer Weltmacht geworden ist: des Okkultismus; zu allen Zeiten großer kosmischer Bewegungen regt sich auch mächtig der metaphysische Drang der Menschenseele, und in Zeiten ungeheurer Leiden und Belastungen wird dieser Drang leicht krank, irrsinnig. Und irrsinnig oder dem Irrsinn nahe ist auch die moderne okkultistische Mystik, die sich äußert in expressionistischer Kunst, in spiritistischen Offenbarungen, in metaphysischer Gläubigkeit, selbst ernster Menschen, in theosophischer „Geisteswissenschaft“. Es ist begreiflich, daß da auch in der katholischen Kirche

die mystische Welle sich gewaltig hebt, und so tritt an die kirchliche Wissenschaft und Lehrautorität zugleich die unendlich schwierige und langwierige Aufgabe heran, die Äußerungen der bloß natürlichen oder auch krankhaften Mystik zu unterscheiden von den wahrhaften Begnadigungen eines gottinnigen Seelenlebens. An diesem Punkte besteht wie sonst nirgends die Gefahr, daß der eigentlichste Materialismus, der einseitige, naive und schwärmerische Glaube an das Sehen und Greifen auch Eingang findet selbst im spirituellsten Katholizismus.

* * *

Die Friedensarbeit der Kirche in den verflossenen fünf Jahrzehnten ragt durch Umfang, Kraft und Erfolg weit über alles hinaus, was sie früher zu leisten vermochte: vielleicht kann nur die junge Märtyrer- und Katakombenkirche etwas Ähnliches wie die rein religiöse Friedensarbeit der heutigen Kirche aufweisen. Diese Friedensarbeit galt vorwiegend drei Zielen: der Heiligung der Einzelseele, der Bewahrung des Gemeinschaftslebens, der Heilung und Hebung des Volkslebens. Die Arbeit an der Heiligung der Seelen läßt sich annähernd übersehen, wenn wir an die eucharistische Bewegung, an die Maßnahmen zur Hebung des Priester- und Ordensstandes und an die Kodifikation des Kirchenrechts denken — denn auch diese verfolgt wesentlich religiöse und seelsorgliche Ziele. Der Erfolg dieser Mühen zeigt sich in einer bis heute beispiellosen Zusammenfassung aller innern Kräfte, einer außergewöhnlichen Blüte des Ordenslebens und des priesterlichen Lebens, in einer straffen Erfassung und Erziehung der Laienwelt, die selbst wieder zu seelsorglicher Mitarbeit herangereift ist. Die katholische Kirche scheint auf dem geraden Wege, ein einziger ungeheurer Orden zu werden; schon heute kann man sagen, daß sich das Leben der Weltpriester und der kirchentreuen und eifrigen Laien nur wenig unterscheidet von dem klösterlich regulierten Leben der Ordensleute: tägliche Kommunion und Messe, häufige Beichte, regelmäßige Exerzitien binnen 1—3 Jahren gehören schon zu den Selbstverständlichkeiten katholischer Lebensführung, im Kloster wie in der Welt. Diese Entwicklung wirkt natürlich auch wieder zurück auf das eigentliche Ordensleben: mehr und mehr rückt es ab von der mönchischen, weltverneinenden Grundlage, auf die es in der Zeit seines Ursprungs durch zeitgeschichtliche Bedingungen zu stehen kam.

Die Gemeinschaftsidee im Gegensatz zur mechanischen Häufung der Individuen und zum bloßen Zweckverband ist ein Grundbegriff des Katholizismus. Nun gibt es nur eine einzige, aus der gesunden Natur unmittelbar

herauswachsende Gemeinschaft, die Ehe und die ihr entblühende Familie: sie ist darum die notwendige Grundlage aller denkbaren Gemeinschaften, auch der Kirche, die von Christus als religiöse Gemeinschaft gegründet ist. Nun ist aber gerade das moderne, industrialisierte Leben gemeinschaftszerstörend, atomisierend, und das Grundgesetz seiner Zweckverbände ist nicht der Gemeinschaftsgeist (Liebe), sondern der Kampf, der Lohnkampf, der Machtkampf, der Daseinskampf, der bis in den Schoß der Familie hineinreicht. Die Kirche hat darum unter dem Zwang der äußern Not wie des eigenen innern Dranges gerade in diesen Jahrzehnten der Industrialisierung der Welt angespannt geschafft an der christlichen Erhaltung und Gestaltung des Familien- und Ehelebens, durch juristische Gesetzgebung, durch religiöse Mittel — Verein der heiligen Familie, Familienweihe — und vor allem durch einen fast leidenschaftlichen Kampf um die Jugend und um die Schule.

Die tätige Sorge für Familie und Jugend ist bereits ein Teil jener geradezu riesenhaften Arbeit, welche der Katholizismus der neuesten Zeit zugunsten der Hebung und Erziehung der breiten Volksmassen geleistet hat: in der gewöhnlichen Seelsorge, in den sozialen und karitativen Werken einer unabsehbaren Schar alter und neuer Ordensgenossenschaften, in den Organisationen des erwerbstätigen Volkes sowie in seiner Presse und seinen Bibliotheken. Aber die katholische Kirche steht mit diesen Anstrengungen weder allein noch einzig da; auch andere religiöse und weltliche Unternehmungen in großer Zahl dienen dem leidenden, suchenden, ringenden Volk. Aber das innerste Wesen der katholischen Volksfreundschaft ist nicht bloß humanitärer, also ethischer Natur, es liegt ihm — und darin beruht seine Einzigkeit —, eine besondere Metaphysik zugrunde, ein besonderer Glaube an die Gesamtwirklichkeit. Und diese Metaphysik ist angedeutet in der Charakteristik, welche vielleicht am besten die letzten fünfzig Jahre beschreibt: Vom Vatikanum bis zur Weltrevolution.

Im Beginne dieser fünfzig Jahre steht die vom Vatikanischen Konzil geforderte dogmatische Anerkennung der päpstlichen Unfehlbarkeit, also die denkbar stärkste Anspannung des Autoritätsgedankens; am Ende dieser Periode aber stehen wir am Vorabend der Weltrevolution, der vollständigen Zerstörung nicht nur der überlieferten Autoritäten, sondern auch aller überlieferten Lebensformen und Lebenswerte, die sich die Kultur des Abendlandes, die bis heute einzige Weltkultur, erarbeitet hat. Und innerhalb dieser fünf Dezennien bewegt sich ein Doppelstrom der Entwicklung nach diesen beiden Polen: einerseits eine stets zunehmende Konzentration, An-

straffung und Versteifung des Katholizismus, anderseits die im individualistischen Denken und Leben heranreifende anarchische Entwertung aller Werte. Als das charakteristische Merkmal des modernen Katholizismus erscheint in diesem Zusammenhang die Erfüllung und Durchsetzung des im Vatikanum verkörperten Autoritätsgedankens; dagegen das Wesen der zum Bolschewismus drängenden Weltkultur der gleichen Epoche ist fortschreitende Auslöschung des Autoritätsgedankens und damit innerer Zerfall der bindenden und stützenden Kräfte in Wissenschaft und Leben, in Religion und Gesellschaftsordnung, in der künstlerischen wie in der wirtschaftlichen Produktion. Der zur Weltrevolution drängende Bolschewismus hat also seine tiefste Wurzel nicht in dem sozialen Elend des Proletariats, nicht in den Übergriffen des Unternehmertums, auch nicht einmal in der materialistischen Einstellung der Einzelnen und der Massen, sondern in der völligen Loslösung des Denkens von den bindenden Normen der Objektivität, wie sie die Menschheit von je glaubte und anerkannte in absoluten Wirklichkeiten und Maßstäben. Der Bolschewismus ist die in das staatliche und wirtschaftliche Leben übergreifende Auswirkung des Individualismus, Subjektivismus, Relativismus, der an allem sich geistig vergreift, der alles in Frage stellt und alles Bestehende und Anerkannte verneint: er ist die zum Massenleid und Massenschrei gewordene Strindbergsche Mentalität.

Von hier aus bekommt nun der gesamte moderne Katholizismus einen einheitlichen Sinn: Die Restaurierung der scholastischen Philosophie vom Absoluten, die in todfeindlichem Gegensatz steht zu jeder Philosophie des „Als ob“, der geradezu angstvolle Kampf um Erhaltung der transzendenten Werte in Religion und Ethik, vor allem auf dem Gebiet der Familienmoral und der Erziehung, und gleichlaufend mit der Verkündigung von der absoluten Geltung des Objektiven das eifrige Bemühen, die Einzelnen wie die Gesellschaft (besonders der große Leo hat da sehr scharf gesehen) innerlichst und lebendig bestimmen und durchdringen zu lassen von der im katholischen Dogma geglaubten und geschauten Objektivität, all das ist nichts anderes als die einheitlich zusammengeraffte Abwehr gegen die drohende Zersetzung, Verflüssigung und Verflüchtigung aller festen und starren Grundlagen unserer Kultur. Es galt, diese Zersetzung vor allem fernzuhalten von der katholischen Bekennerschaft; denn angesichts des nahenden Absterbens des alten Kulturkörpers erschien dieses katholische Menschentum als die Fortpflanzungs- und Aufbauzelle, aus der jenseits der weltrevolutionären Verwesung eine neue und doch mit der Kultur der Vorzeit organisch und

stetig zusammenhängende Kultur erwachsen konnte. Daraus erklärt sich auch, daß der äußern Front der Kirche eine mehr und mehr abnehmende Bedeutung zukommen mußte gegenüber der Aufgabe der Ballung und Festigung aller innerkatholischen Lebenskräfte.

Die Aufhebung aller Bindungen durch das Absolute, Ewige, Transzendente führt zunächst und unmittelbar dazu, daß die Seelen dem Zeitgeschichtlichen, Stofflichen, Irdischen, der gemeinen und flachen Nützlichkeit, der Lust und Unlust des Augenblicks anheimfallen; sie werden materialisiert in ihrem Denken und Streben. Der neuzeitliche Materialismus gehört also gewiß und wesentlich hinein in die Charakteristik der zum Bolschewismus treibenden Entwicklungsreihe, aber nicht als Ausgangspunkt, sondern als notwendiges Durchgangsstadium, das freilich nur zu Ende geht in der allgemeinen und hoffnungslosen Hungersnot aller, auch der primitivsten materiellen Bedürfnisse, einer Hungersnot, die unausbleiblich eintritt als Folge der kulturellen und gesellschaftlichen Zersetzung. Auf der Gegenseite, in der Entwicklungslinie des Katholizismus, führt die Anbetung des Absoluten zu einer Überzeitlichkeit des Denkens und Strebens, zu einer Überwindung des Augenblicks in einem idealistischen Anspannen und Ausstrecken der Seelenkräfte. Am Augenblickserfolg und an der Augenblickslust gemessen erscheint dieser Idealismus als Opfer. Wir sehen darum, daß der Katholizismus dieser kritischen Jahrzehnte mit logischer Notwendigkeit und in steigendem Maße in seiner Aszese, Liturgie und Kunst zum Glauben an die Idee und zum heroischen Opfer, ja zum mystischen Leiden aufrief, in folgerichtigem Gegensatz zur materialistischen Entwicklung, die nur das Greifbare und Genießbare sieht und sucht.

In diesem Zusammenhang ist es überraschend, wie klar der Geschichtschreiber des Materialismus, Friedrich Albert Lange, schon im Beginn dieser verhängnisvollen Epoche ihren Charakter erkannt hat: „Es gibt nur ein Mittel, der Alternative dieses Umsturzes oder einer finsteren Stagnation zu begegnen; dieses Mittel besteht aber nicht, wie Strauß glaubt, in den Kanonen, die gegen Sozialisten und Demokraten aufgefahren werden, sondern einzig und allein in der rechtzeitigen Überwindung des Materialismus und in der Heilung des Bruches in unserm Volksleben, welcher durch die Trennung der Gebildeten vom Volke und seinen geistigen Bedürfnissen herbeigeführt wird. Ideen und Opfer können unsere Kultur noch retten und den Weg durch die verwüstende Revolution in einen Weg segensreicher Reformen verwandeln“ (2. Auflage 1873).

Wie wird die Entwicklung nun wohl enden? Die Zersetzung des Objektivitäts- und Autoritätsglaubens ist nicht wesentlich aufgehalten worden durch die katholische Gegenströmung; sie kann wohl auch gar nicht aufgehalten werden; denn es ist in den Seelen etwas erloschen, gestorben, und keine Macht der Welt, die nicht über alle Naturgesetze hinwegschreitende Wunderkräfte besitzt, vermag tote Seelen wieder aufzuwecken. Und gar der Autoritätsgedanke, der ja nichts anderes ist als der ehrfürchtige Glaube an etwas Unantastbares, etwas Frageloses, das auch nicht einmal in Gedanken angerührt werden darf! Für den Menschen, der alles angerührt, betastet und herabgezogen hat, gibt es diese Ehrfurcht nicht mehr, und sie ist in ihm so wenig wieder herzustellen wie die einmal verlorene Unschuld des jungfräulichen Leibes. Freilich einst werden auch diese seelischen Lebenskräfte wieder aufkeimen, aber nicht in dem Geschlecht des Zweifels; dieses muß erst ins Grab sinken, so wie das zweifelnde Volk des Moses und sein Führer selbst in der Wüste umkommen mußten.

Aber einen Stamm zukunftsfähigen Menschentums, in dem die letzte Ehrfurcht und der fraglose Glaube weiterlebt, zu erhalten, das vermag der Katholizismus, wenn auch dieser Rest vielleicht nicht groß sein sollte. Wir dürfen uns nämlich nicht täuschen lassen durch den äußeren Glanz des heutigen Katholizismus, durch die Größe seiner Werke, durch die internationale Geltung seines Papsttums, durch das Interesse, ja Wohlwollen, das ihm von außen entgegengebracht wird. Der Geist der alles in Frage stellenden Weltentwertung wirkt ja doch auch in den Katholiken. Auch sie werden in steigendem Maße dazu gedrängt, das Christentum nur noch als eine unter den vielen Erscheinungen menschlichen Seelenlebens, als eine zeitgeschichtlich bedingte und begrenzte Form religiösen Vorstellens, als eine persönliche, rein subjektive Angelegenheit einzelner Menschen, Kreise und Zeitalter anzusehen. Und von dem Tage an, wo sie in ihrer Religion und Kirche nicht mehr das Absolute, das Fundamentale, das Notwendige und Unersetzliche erleben, beginnen auch sie innerlich zu sterben; und vielleicht ist der größte Teil der heutigen Kulturvölker, auch soweit sie dem Katholizismus angehören, bereits in diesem Absterben begriffen. Sie werden zu müde, zu lau, zu stumpf, oder auch zu „wissend", zu blasiert, um sich von den Fragen und Antworten, den Problemen und Forderungen des Katholizismus noch fesseln zu lassen, ja sie auch nur ernst zu nehmen. Selbst Außenstehende, die persönlich nicht an den Katholizismus glauben, müssen doch eine solche Entwicklung bedauern: auf solche Weise, durch

eigenes geistiges Verwelken darf ihm die Menschheit nicht entfremdet werden. Und ein Verwelken, ein Stillstand alles geistigen Wachstums ist doch dieser müde, dieser „alles begreifende und alles verzeihende" Relativismus (der selbstverständlich nichts zu tun hat mit der naturwissenschaftlichen Relativitätstheorie!). Aber — was bedeutet vor der ungeheuren Größe und Gewalt des Weltschicksals unser klagendes Veto? Wir beherrschen eben die Gesetze des Weltlaufes nicht!

Freilich gibt es genug Kräfte, die dieser Bewegung, in der die Seelen der katholischen Kirche lautlos und kampflos entgleiten, noch entgegenwirken: die Not der Zeit, der Wirrwarr der einstürzenden Gesellschaft, die Unsicherheit des geistigen Gleichgewichtes. Aber das sind doch keine schöpferischen, lebendigmachenden Kräfte; sie wirken nur insoweit, als die Seelen noch nicht erstorben sind. Wirklich und völlig entchristlichte, d. h. ganz glaubens- und ehrfurchtslos gewordene Menschen und Massen werden auch durch die alleräußerste Not nicht wieder gläubig werden.

Aber die katholische Kirche wurzelt in den gleichen göttlichen Kräften wie die Menschenseele mit ihren unsterblichen Anlagen; beide sind Gottes Gründung. Darum wird selbst aus dem abgehauenen Stumpf immer wieder ein neues Reis hervorwachsen. Schear jaschub, so nannte Isaias einst sein Kind, das ihm zum Symbol der Zukunft geschenkt worden war: „Der Rest kommt wieder." Schear jaschub, so wird man sagen von unsern Kindern, die dereinst als neuer Anfang herabsteigen werden von den Bergen, an denen alle unsere Archen stranden müssen.

Peter Lippert S. J.

Auf dem Weg zur Weltphilosophie.

Die philosophischen Weltanschauungen der alten Schule und der modernen Lehrgruppen suchen in neuester Zeit Fühlung miteinander zu gewinnen. Das gehörte nicht zum Bestand der Wissenschaft vor fünfzig Jahren. Es galt damals als aussichtslos, an einer Annäherung zu arbeiten. Heute tastet man, nicht ohne Erfolg, nach Verbindungslinien und Übergängen. Eine Übereinstimmung in einigen Grundfragen der Weltweisheit tritt in den Bereich der Möglichkeit. Schon glauben Menschen froher Hoffnung an ein philosophisches Esperanto. Wenn man sich über einen Unterbau von logischen und psychologischen Lautgesetzen zu einigen versucht, dürfen Pfadweiser die Aufschrift wagen: „Auf dem Weg zur Weltphilosophie“, mag auch die Formenlehre der Erkenntnissysteme, der Natur- und Seelenkunde, mag auch die Syntax der Metaphysik in ihren Ergebnissen noch so weit auseinanderklaffen. Doch wird die unermüdlich voranschreitende Wahrheit auch in diesen Breiten auf Oasen stoßen, in denen man sich friedlich zusammenfindet.

Bereits versucht Scheler eine Synthese der scholastischen und der modernen Philosophie.

Eine allgemeine Übereinstimmung bleibt allerdings ein schöner Traum. Hat man aber einmal den tiefsten Grund dieser unausgleichbaren Zwiestimmigkeiten entdeckt, so sieht man nicht bloß die Kluft, man greift auch den Zwiespalt selbst an, um wenigstens einige seiner Härten zu mildern.

Das ist dann ein erster Ruhepunkt auf dem Weg zur Weltphilosophie.

Die tiefste Ursache der Hoffnungslosigkeit für eine Einheitsphilosophie liegt klar zutage: Die Menschen denken sehr verschieden über den „berechtigten Zweifel“ am harmonischen Zusammentreffen von Denken und Sein, Erkennen und Wirklichkeit. Viele nehmen blutig ernst, was andern widersinnig erscheint.

Die Psychologie des „vernünftigen“ und „unvernünftigen“ Zweifels ist ein noch unbebautes Feld. Man schrieb viel darüber. Nichts von allem ist wissenschaftlich ausreichend. Auch annähernd nicht. Die Organisation des Gehirns und die jüngsten Eindrücke der Jugend, die erste Aus-

bildung der Sinne und Anregung der Phantasie, alle Wege, die vom Gefühl zum Verstand leiten und umgekehrt, die ursprünglichsten religiösen Erlebnisse und erzieherischen Anregungen, das ganze Umbild, die Art der Verkettung aller maßgebenden sittlichen Beweggründe, eine Menge zufälliger Gedankenverbindungen, die erlebte Logik oder Unlogik des Lebens, die geschickt oder ungeschickt durch die Umgebung hervorgeholte Lust und Unlust an Vernunftwahrheiten, die Kunst oder Afterkunst der Kritik, vor allem auch die im Unterbewußtsein Jahre hindurch angesammelten Enttäuschungen über Menschen, die man für zuverlässig, und Dinge, die man für sicher hielt, üben einen entscheidenden Einfluß aus auf den Stärkegrad des Zweifels an gewissen Grundlagen der Erkenntnis und an allgemein menschlichen Wahrheitsüberzeugungen; sie zwingen mehr oder weniger zum Suchen und Forschen, sie nähren eine gesunde Genügsamkeit, eine liederliche Leichtgläubigkeit oder eine krankhafte Skepsis.

Die mannigfachen philosophischen Strömungen eines Zeitalters regen nicht bloß zweifelnde Fragen an, sie regeln auch die verschiedenen Äußerungen des Zweifels und bestimmen zwei überaus wichtige Grenzlinien: zunächst die Übergangslinie von der Überzeugung, daß ein gewisser Zweifel die Pflicht genauer Untersuchung einschließe, zur sittlichen Erkenntnis, daß man dem Zweifel vor abgeschlossener Prüfung keinen Raum geben dürfe; sodann die Grenzlinie zwischen vernünftigen und unvernünftigen Bedenken. Bei allen Menschen ist also der Zweifel eine Funktion ihrer philosophischen Weltanschauung; eine bestimmte Richtung des Zweifels beeinflußt die philosophischen Grundanschauungen, während diese Ansichten und Erkentnisse selbst maßgebend sind für den innern Aufbau und die Grenzen des Zweifels. Und eben dieses verwickelte Gefüge, dieser verhängnisvolle Zusammenhang, dieser seelisch so ungeheuer mannigfaltige Nährboden des Zweifels wird eine vollkommene Übereinstimmung in philosophischen Fragen niemals aufkommen lassen.

Die Evidenz der Wahrheit gerät immer wieder in das unergründliche Zwielicht des Zweifels an der Zweiheit von Sein und Denken und verdunkelt die einfachsten Klarblicke der menschlichen Vernunft.

So muß denn vor allem eine methodische Kritik und seelische Zergliederung jenes Zweifels einsetzen. An dieser Lösung allein kann die verwirrende Unsicherheit der Weltweisheit einigermaßen gesunden. Wird auch dann noch keine volle Einheit der philosophischen Grundansichten aus den oben angedeuteten Ursachen erzielt, so

steht wenigstens ein teilweises Zusammenfallen der verschiedenen Anschauungen in Aussicht.

Die Hoffnung auf eine Eindämmung des Zweifels durch Zergliederung seiner innern Berechtigung ist also ein erster Lichtblick in die einheitliche Entwicklung einer Weltphilosophie.

Neben dieser Kritik des Zweifels, einer Aufgabe, die noch zu bewältigen ist, läuft die allmähliche Auflösung des Zweifels an der Möglichkeit der Metaphysik und an der Gegenständlichkeit der Welt. Diesen Gegenstoß vollführt langsam die moderne und die alte Philosophie mit hingebender Anstrengung.

Den einzuschlagenden Weg beleuchtet die Frage: Wie ist die allgemein menschliche Überzeugung von der objektiven Wirklichkeit des Seins möglich? Je aufrichtiger man daran arbeitet, diese Grundfrage wissenschaftlich zu beantworten, um so schneller wird man den dichten Wald von Streitigkeiten über das richtige Verhältnis von Denken und Sein niederlegen.

Die neuzeitliche Philosophie ebnet langsam die Straße. Man darf sich freilich nicht der Täuschung hingeben, als wäre bereits die Lehre vom Vorrang des Denkens über das Sein und von dem alles Sein erzeugenden und schaffenden Denken überwunden. Mehr und mehr bricht sich aber die Einsicht Bahn, daß man vor der Welt der Wirklichkeit eine zeitlose und unbedingt geltende Welt von *Möglichkeiten* annehmen müsse. Damit ist dann auch ein breiter Geltungsbereich zunächst von logischen Gesetzen, dann auch von unabänderlichen Werten zugestanden, die nicht als einheitliche Lebensäußerungen des denkenden Geistes aufzufassen sind, sondern als feste und ewige Normen; sie schaut der Geist nicht, weil er eine bestimmte Gestaltungskraft hat, sondern weil diese Gesetze und die menschliche Vernunft aufeinander angelegt sind.

Von da führt ein leicht beflügelter Schritt zur Einsicht, daß der menschliche Geist die Fähigkeit besitzt, das Wesen dieser Gesetze und Lebenswerte zu schauen. Die rein idealistische Erklärung dieser absoluten Geltungen und dieser Wesensschau ist dann eigentlich nur eine Inkonsequenz. Denn jene ersten Zugeständnisse drängen zum Ergebnis, daß unser Denken jene Ideenwelt nicht schafft, sondern innerhalb eines „dritten Reiches der Vernunft" erlebt.

Auf diesem Wege nähert sich also der Idealismus dem Realismus, wenn man auch noch weit ist von einer Gleichberechtigung des Seins und

des Denkens. Aber ein großer Schritt zur Einigung geschah. Es ist ganz richtig, was Karl Joël irgendwo gesagt hat, daß diese Philosophie „das Denken bis zur Schwelle der Wirklichkeit" führt. „Es fehlt nur das Letzte: der Schritt aus dem Bewußtsein zur Welt hinaus, der Durchbruch zur Wirklichkeit."

Um aber diesen Durchbruch wissenschaftlich zu gestalten, muß man mit allen wissenschaftlichen Mitteln an die Beantwortung unserer oben gestellten Frage herantreten: Wie ist die allgemein menschliche Überzeugung von der objektiven Wirklichkeit des Seins möglich? Und da scheint uns denn die alte Philosophie in erster Linie berufen, in das schwer zugängliche Gehege dieses Problems vorzudringen. Sie hat in den letzten Jahrzehnten mit großem Scharfsinn und maßvoller Vorsicht die subjektiven Bestandteile der Erkenntnis von den gegenständlichen zu scheiden gesucht und so ziemlich die Grenzen festgelegt, welche die Innen- und Außenwelt im Denkakt trennen. Damit war eine wertvolle versöhnende Arbeit geleistet auf dem Weg zur Weltphilosophie.

Drei andere Vermittlungsversuche, die noch wertvoller zu sein versprechen, wurden bereits im Dezemberheft (1920) dieser Zeitschrift berührt: der Ausgleich zwischen Kraftsubstanzen und substantiellen Kräften; das Sein als Einheitskern der seelischen und körperlichen Vorgänge; die Einbeziehung der wesentlichen Abhängigkeitsverhältnisse in die Begriffsbestimmung der „Wirklichkeit" aller endlichen Dinge.

Aber diese drei Wege harren noch eines tiefsinnigen Pfadfinders. Anderes steht bereits in Sicht.

Die Erfahrungsseelenlehre vermittelt freundlich zwischen alter und neuer Philosophie. Auch innerhalb der einzelnen Schulen und Richtungen sind ja die Ergebnisse der Versuche und Forschungen von beunruhigender Verschiedenheit, aber man arbeitet doch wesentlich nach denselben Methoden und verfolgt die gleichen Ziele. So hat denn die Experimentalpsychologie einen hohen Beruf erfüllt. Vertreter der Scholastik gehen an die Untersuchungen heran mit dem erprobten Rüstzeug einer scharfen Dialektik und vertiefen die Probe und den Augenschein des Experimentes durch die philosophischen Gedankengänge der alten Schule. Sie zeigen dabei auch dem gelehrtesten Anwalt der neuesten Weltweisheit, wenn ihm nur die Bildsamkeit wahrer Weisheit innewohnt, die Vorteile einer ihm wenig bekannten Denkrichtung und versöhnen manchen Gegensatz, nur zu oft ein Erzeugnis von Mißverständnissen, auf neutralem Boden. Für die Scholastik aber

war es von außerordentlichem Wert, zu dieser Ausfahrt mitten in den Strom moderner Philosophie durch die Seelenlehre gezwungen zu werden. Die Spekulation wurde vorsichtiger, die Verallgemeinerungen stutzten erstaunt, die strenge, auf Geduld und Genauigkeit angelegte Arbeitsweise der Erfahrungsforschung kam dem gesamten Denken zugute.

Auch die Naturphilosophie beschreitet langsam, vorerst noch zaghaft, diesen Weg der Annäherung und des Ausgleichs zwischen Altem und Neuem. Die jüngsten Untersuchungen über die Urstoffe scheinen manche Wahrscheinlichkeit, die man bisher gern als bloßes Sinnbild der Wirklichkeit ansah, zu Gewißheiten zu verdichten. Die Begriffe der Masse und der Kraft verschieben sich, auch die Geheimnisse der Bewegung ballen sich zu neuen Rätseln; man steht fragend und staunend vor einem angeblichen Umsatz von Kraft und Masse, der dann auch den Begriff der Ausdehnung beeinflußt.

Die tiefsten Gedankengänge der klassischen Scholastik werden wohl auch auf diesem Gebiet vermittelnd und befreiend eingreifen. Es sind zunächst nur Vermutungen und Anregungen, die wir hier aussprechen möchten. Die aristotelische Auffassung des Urstoffes als eines gestalt- und eigenschaftslosen Dinges und die scholastische Lehre vom Übergang der Formen und ihrem Entschwinden könnten vielleicht so ausgebaut werden, daß sie sich in die neue Fassung der Kraftmasse einfügen. Die neuesten Spekulationen über die Relativität der Zeit und des Raumes erinnern nicht bloß an ähnliche Gedankengänge des geistreichen Spaniers Balmes, sie können sich nach der von der Scholastik wunderbar fein ausgearbeiteten Lehre über die Relationen einstellen. Aufgabe der scholastischen Philosophie wäre es demnach, zu untersuchen, inwieweit das für das unendliche Wesen geltende Verhältnis von Absolutem und Relativem sich vielleicht auch im Endlichen in irgendeiner Weise widerspiegelt. Man müßte da allerdings vom Glauben ausgehen, da wir sonst über die innergöttlichen Beziehungen nichts wissen. Aber die Philosophie hat doch aus dem Personenverhältnis in Gott für die rein verstandesmäßige Fassung der Relationen viel gelernt. Es ist nicht ausgeschlossen, daß sie aus dem Geheimnis der Dreieinigkeit (nach dem Vorgang Spinozas, aber in ganz anderer Richtung) noch mehr lernt für die Tragweite des relativen Seins in endlichen Dingen.

Auch die Geschichte der Philosophie hat der systematischen Spekulation große Dienste geleistet. Die Erforschung mittelalterlicher Denkrichtungen hat das Vorurteil abgetan, als wäre die klassische Scholastik von der Theo-

logie einseitig abhängig gewesen unter dem unwissenschaftlichen Zwang zu einer unfreien Abgleichung und Einebnung alles Denkens.

Die neuen Methoden der Philosophiegeschichte räumten mit dem äußerlichen Verzeichnisbetrieb der Philosophen und ihrer Systeme auf. Man hat trotz aller Gegensätze eine wundervolle Einheit aller Grundaufgaben entdeckt. Aus geschichtlicher Erfahrung heraus kann man jetzt einen festen Bestand der Urfragen aller Weltphilosophie vom Gesichtspunkt des Einheitsproblems von vornherein aufstellen und alle philosophische Arbeit ohne jede Vergewaltigung der Tatsachen in dieses Netz einzeichnen. Damit wird auch die übertriebene „Milieutheorie" in ihre richtigen Grenzen verwiesen. Und eben dieser Gegensatz zwischen individuellem Denken und der Einheit der Grundfragen, zwischen himmelweit auseinanderklaffenden Ergebnissen und der Nötigung zu denselben Fragestellungen führt nicht bloß zur Wiedererweckung einer allgemeinen Seinslehre, der Metaphysik, sondern auch zu einem jenseits der Selbstbeschauung des Geistes liegenden wirklichen Gegenstand. Mit andern Worten: man kehrt nicht bloß zur Metaphysik zurück, man nähert sich auch dem Realismus.

Aber alle diese erweckenden Kräfte sind eigentlich nur Abzweigungen eines großen Stromes, dessen Richtung wir einen Augenblick verfolgen und dessen Leistungsgröße wir abschätzen müssen.

Den Hauptantrieb brachte der Gegensatz zwischen weltfremdem Denken und Leben. Dieser Prozeß wiederholt sich auf vielen Stufen in allen Philosophien, in der indischen, griechischen, in der neueuropäischen seit Jahrhunderten. Man versucht zunächst die ungeheure Fülle und Mannigfaltigkeit des Lebens, alles Werden und Vergehen, Sollen und Geschehen, ja selbst die individuellen Äußerungen des Einzelmenschen in feste Formen zu kleiden und zu allgemeinen Satzungen zu verdichten. Jede aufsteigende Kulturstufe erweckt stets von neuem in einer höheren Form, mit tieferer Schürfung diesen Versuch. Die ersten Verallgemeinerungen, Abstraktionen und Zusammenfassungen werden dem wogenden Leben niemals gerecht. Dann sprengt das wirkliche Sein die allzu engen Bannmeilen des Denkens. Alles zerflattert wieder. Die Tatsachen und Einzelheiten überfluten das wissenschaftliche Feld. Als Reaktion gegen die Metaphysik gelangt das reine Erfahrungswissen zur Herrschaft. Aber bald setzt sich der Einheitsdrang des menschlichen Geistes durch. Er hat inzwischen von den Einzelwissenschaften gelernt. In dem jetzt erstehenden Gedankenbau spiegelt sich die Mannigfaltigkeit des Lebens, die Weltfülle, die Besonderheiten der In-

dividuen, das innere Auf- und Abwogen des geschichtlichen und des Naturgeschehens, der Gegensatz von Sollen und Können, der Abstand zwischen Ideal und Leben weit vollkommener wider.

Nachdem sich dieser Werdegang mehrmals wiederholt hat, nach allen Versuchen, das Leben aus dem Denken abzuleiten oder das Leben als bloße Tatsachenreihe zu begreifen, siegt die Philosophie als Erkenntnis der Welt über die Metaphysikscheu und über die Philosophie als Erkenntnis der Erkenntnis. Das Leben, wie es wirklich wogt, ist aus keiner Zergliederung und keiner Selbstschau des Denkens erklärlich. Dieses Leben führt also mit zwingender Gewalt zu Gegenständen, die gegeben sind. Aber dieses Leben fordert auch mit Ungestüm die Antwort auf die Frage, wie es selbst möglich ist, einerseits als Erkenntnis, anderseits als eine Welt, die ihre Gegenständlichkeit außerhalb des Geistes als unüberwindliche, unmittelbare Evidenzüberzeugung eben dieses Geistes dem Menschen aufzwingt. Die Lösung dieses Möglichkeitsproblems führt die Metaphysik und den kritischen Realismus herauf.

An dieser Schwelle steht denn auch die Weltphilosophie unseres Zeitalters.

Nicht allein die alte Philosophie, noch weit mehr die neuere und neueste seit Kant beweist aber, daß dieser Kampf des Lebens und des gegenständlichen Seins mit einem in Selbstschau und Seinserzeugung eingesponnenen Denken nicht bloß die Metaphysik auflöst, sondern umgekehrt auch, und mit weit nachhaltigerem Erfolg, zur Wiedererweckung der Metaphysik drängt. Gewiß hat der Gegenstoß der Wirklichkeit und des Lebens gegen einen weltfremden Idealismus metaphysikfeindliche Systeme geboren: den Materialismus und Naturalismus, die Scheinphilosophie einer reinen Tatsachenverknüpfung, die einseitig psychologische Erklärung der Ideenwelt, die Lehre von der Alltagsbrauchbarkeit als dem einzigen Maßstab für den Wert der Begriffe, die Philosophie des „Als Ob"; aber dieser Rückschlag war es doch auch, der Kant bewog, aus seiner Vereinsamung der reinen Vernunft herauszutreten in die lebendige Wirklichkeit praktischer Vernunft, ein mißlungener Versuch, die für die Menschheit unabweisbaren Forderungen der Metaphysik ohne Metaphysik lebensfähig zu machen. Der philosophische Zwang, die ganze Fülle und Entwicklung des Lebens verständlich zu gestalten, durchdringt auch Hegels Gedankenbau, der unnatürlicher aber doch weniger weltfremd ist als der kantische. Als Schopenhauers Philosophie von den einsamen Höhen der kantischen Erkenntnisdiktatur

auf das wechselvoll vorüberflutende Leben hinabblickte, eilte sie über die starren Formen des reinen Denkens hinaus zum sollenden, ringenden und schaffenden Willen. Die tiefsten Probleme, die das Leben aufgab, schufen die Philosophie des Unbewußten. Denn wer das Leben deuten wollte, hatte die Pflicht, das Leiden zu erklären. Und wer das Leiden nicht als Funktion des Endlichen, aus Hochmut vielleicht, anerkennen wollte, mußte es in das Unendliche verlegen; damit war aber auch der Weg aus dem Unbewußten zum Bewußtsein und zurück vorgezeichnet, denn rein logisch — der metaphysische Widersinn bleibt dabei voll bestehen — kann man die Befreiung aus dem Leiden als höchste Lebensaufgabe bei einem unendlichen Wesen nur in einem lebendigen Unbewußten, wenn auch hoffnungslos, suchen.

Vom Problem des Leidens, als Lebensförderung allerdings, nicht als Lebenshemmnis, ging auch Nietzsche aus, soweit man die seelischen Antriebe seines Denkens ins Auge faßt. Den Schlüssel zu seiner Weltanschauung hält man aber erst in der Hand, wenn man zur Einsicht kommt, daß er alle Bestimmungen und Abgründe des *unendlichen* Lebens, soweit diese einigermaßen in die ethische Sprache des Menschenlebens übersetzt werden können, zum Strebe- und Zielpunkt des *endlichen* Willens umformte. Er wollte alle Punkte einer unendlichen Kurve in eine endliche Formel zwingen. Ein unmögliches Beginnen. Die hinreißende Fülle des unendlichen Lebens hatte es ihm angetan.

Noch deutlicher bedeutet Bergsons Intuitionslehre die Waffenstreckung anspruchsvoller, alles aus sich heraus schaffen wollender Denkprozesse vor der unermeßlichen Vielseitigkeit, dem beständigen Werden und dem ruhelosen Fluß der Wirklichkeit.

Das wandelreiche und hochflutende Leben zwang selbst die Marburger, den allzu engen Kreis der Denkformen Kants zu sprengen und *alle* Gesetze und Entwicklungen der Weltwirklichkeit zu einem System logisch aus einander folgenden Denkgebilde aufzureihen: daß die Logik der Welt aus der wesenhaften Logik eines unendlichen Bewußtseins strömt, ahnen sie wohl; daß jene Weltlogik nichts anderes ist als das Universalbewußtsein, setzen sie voraus.

Ein Recht dazu haben sie um so weniger, als sie damit weder das Leiden, noch das Individuelle, noch die Vielheit, noch den über dem Inhalt der Begriffe thronenden Wert der Ideen für das Leben, noch das dem Bewußtsein ursprünglich Gegebene zu erklären vermögen.

Und alsbald schuf die Freiburger Schule eine Philosophie der Werte und auf ihrem Weitermarsch eine Einschätzung der individuellen, in Geschichte und Kultur lebendigen Kräfte, zwei Reihen, die sich jeder logischen Knechtung durch bloße Denkformen siegreich entziehen.

Schon stand die Göttinger Schule vor der unmittelbaren Schau des ursprünglichsten Bewußtseinsinhalts, und bald auch vor der Wesensschau aller durch Begriffe ausdrückbaren Dinge, die so mannigfaltig sind wie das Leben selbst, so wenig „denkerzeugt", so sicher „gegeben", wie es nur je die Vertreter des kritischen Realismus annahmen. Platons Ideen ziehen auf, aber in ihrer Weiterentwicklung durch Augustin und die Scholastik.

Wenn alle jene Schulen noch immer ihre Geltungsbegriffe, ihre Wertnormen, ihre durch Wesensschau gewonnenen Ideen im Bereich des Idealismus festhalten, so ist es schon fast mehr ein Streit um Worte als um Sachen. Das haben denn auch die aus der modernen Philosophie hervorgegangenen Vertreter des kritischen Realismus erfaßt. Sie nähern sich mit vollem Bewußtsein dem Aristotelismus und der Neuscholastik.

Außerordentlich wird diese Bewegung gefördert durch den tieferen Einblick in das geschichtliche Leben der Menschheit.

In neuester Zeit begannen bedeutende Denker die „Gesetze" des geschichtlichen Geschehens aus den Tiefen eines objektiven Seins, nicht des Denkens, hervorzuholen; sie lehnen dabei für das historische Geschehen die noch vor kurzem allbeherrschenden naturwissenschaftlichen Methoden ab, welche überall mechanische oder seelische Notwendigkeiten vermuteten. Sie sehen sich nach psychologischen Gesichtspunkten um und nähern sich der Willensfreiheit, und zwar nicht auf den Wegen der Experimentalpsychologie, sondern nach dem Vorgang Augustins und Leibniz' durch unmittelbare Intuition des Wesens der individuellen Handlung; eine Methode, nach der auch die Erziehungslehre, um fruchtbar zu sein, arbeiten muß. Auch die allmähliche Einlenkung zur Anerkennung des Naturrechts bedeutet einen Sieg des Lebens über die graue Theorie. Mit dem „Freirecht" und dem zwischenvölkischen Recht zog auch das Naturrecht wieder ein. Das Leben bewies, daß der Richter nicht selten, um vernünftig zu urteilen, über das staatlich anerkannte Recht hinausgehen müsse. Dieser „freie" Spruch stützt sich aber auf ungeschriebene Satzungen ewiger Gerechtigkeit.

Der Weltumsturz zeigte mit erschreckender Deutlichkeit, daß ein internationales Recht ohne innerlich oder bedingungslos bindende Kraft wertlos

und unfruchtbar bleibt. Und das Naturrecht allein vermag über die Selbstherrlichkeit der Einzelstaaten schrankensetzend zu gebieten.

Aber nicht die einzelnen neueren Lehren und Schulen, noch weniger einzelne Philosophen brachten unserem Zeitalter die Metaphysik und die Gegenstandsphilosophie zurück. Gewiß bahnten sie die Wege, alle, teils bewußt, teils unbewußt und gegen ihre Absicht. Den Ausschlag gab aber die Erkenntnis, daß alle noch so fein gegliederten und gleichsam ins Unermeßliche ausgebauten Formen des Denkens die ungeheure Mannigfaltigkeit und Beweglichkeit des Seins auch nicht entfernt umspannen und noch weniger erklären können. Dazu kommt die mit gewaltiger Wucht sich aufdrängende Einsicht, daß gerade das Sein in seiner vom rein beschaulichen Denken losgelösten Gestalt die großen Weltaufgaben erfaßt und löst. Die tragische Überzeugung, daß auch die Möglichkeit der Denkformen erwiesen werden müsse, und daß man die Tatsache ihres Daseins nicht wieder aus dem Denken, sondern nur aus dem Sein ableiten könne, zermürbt den Idealismus. Man beginnt zu ahnen, daß alle logischen Kategorien zur Not den Inhalt einiger Begriffe, aber nicht ihren schöpferischen Wert für die Menschheit zu erzeugen vermögen. Wuchtig drängt sich die Erkenntnis auf, daß jeder schlußfolgernden Denkarbeit eine intuitiv einleuchtende Wesensschau vorangeht, welche den Gegenstand als unmittelbar gegeben anerkennen muß, bevor man ihn in eine Denkform einzwängt. Vor allem aber lastet auf dem Idealismus aller Richtungen die Tatsache, daß die Welt als gegenständliche Wirklichkeit — jedenfalls eine Überzeugung innerhalb des Denkens — vollkommen unerklärt bleibt, wenn das Denken, das diese Wirklichkeit *schaffen* soll, zugleich auch diese Wirklichkeit *leugnet*.

Die Annahme, daß die Vernunft allein den Inhalt aller Ideen zeugt, erklärt die Tatsache der Ausprägung dieser Ideen zum individuellen Sein nicht. Neben der logischen Einheit bleibt die Möglichkeit der lebendigen Vielheit unbegreiflich. Im System der Identität von Denken und Sein muß nämlich das Denken von vornherein alles Sein in sich schließen; denn es erhält ja keine Nahrung von einer gegenständlichen Wirklichkeit. Das rein logische innere Leben des Denkens mag die logische Vielheit verständlich machen, die lebendige, individuelle Vielheit bleibt ein Rätsel.

Auch hier stört das Leben, wie es sich dem Geist aufdrängt, die Kreise eines selbstherrlichen seinzeugenden Denkens. Jene Identität vernichtet auch alle Bedingungen, unter denen eine zeitlich verlaufende Ideenbildung überhaupt möglich ist.

Wo immer also der Idealismus auf einem toten Punkt ankam, wies das Leben den Ausgang zum Licht.

Aber wir brauchen heute nicht mehr zu fürchten, daß dieses Leben die Philosophie zu einem System von Einzelheiten herabwürdige. Man will wissenschaftlich zusammenfassen. Und wo immer eine verbindende Einheit die Elemente erklärt, verbindet, wertet, für Wissen und Leben fruchtbar macht, steigt die allgemeine Seinslehre, d. h. die Metaphysik, herauf. Wir sahen, wie die Lehre von einem alles Sein erzeugenden Denken das Rätsel des unendlich mannigfaltigen Seins nicht zu lösen vermag. Die Ehrfurcht vor einem Sein, das dem menschlichen Geist gegeben ist, das er nicht schafft, beginnt zu tagen. Langsam verschiebt sich im ganzen modernen Denken das Verhältnis von Denken und Sein zugunsten einer objektiven Weltwirklichkeit.

Die Wege zur Einigung in einer Grundfrage ebnen sich.

Stanislaus von Dunin-Borkowski S. J.

Kulturgeschichte.

Funde, Forschungen; Wendungen, Wandlungen; Probleme, Aufgaben.

Die wissenschaftliche Arbeit mit dem Spaten ist im letztverflossenen Halbjahrhundert an den berühmten Fundstätten Vorderasiens, Ägyptens, Nordwestafrikas eifrig betrieben, technisch und organisatorisch in hohem Maß vervollkommnet worden. Das hat sie vom Zufall unabhängiger gemacht und in ihren Erträgen ergiebiger. Es kamen nicht bloße Reste von Bauwerken zutage, ganze Werkstätten ferner mit allen ihren Betriebsmitteln, Skulpturen und Gemälde, Inschriften und Münzen, man holte auch uralte Archivbestände aus dem Boden, die der Forschung große Aufgaben stellten und stellen. Die babylonisch-assyrischen Keilschrifttafeln häuften sich. Einer der ersten Kenner schrieb 1806: „Zehntausende von Urkunden dieser Art vom Ende des dritten Jahrtausends bis kurz vor Christus harren der Übersetzung und Bearbeitung.“ [1] Das eigentlich Neue in den letzten fünfzig Jahren aber sind auf dem Gebiet der Altertumswissenschaft die Papyrusurkunden Ägyptens. Der altgriechischen Literaturgeschichte brachten sie unerhörte Überraschungen, großartige Gewinne. Nicht mindere der Kulturgeschichte der hellenistischen Epoche und der römischen Kaiserzeit. Zudem haben sie eine neue historische Hilfswissenschaft ins Leben gerufen, die Papyrologie.

Unter den Funden, welche die Geschichte des alten Orients bereicherten, erregten einige über die Kreise der Fachmänner hinaus lebhafte Aufmerksamkeit. Beispielsweise die 1887 in der ägyptischen Provinz Siut entdeckten 350 Tontafeln von Tell-el-Amarna, der Residenz des Königs „Sonnenscheibenglanz“: Echnaton. Es sind amtliche Korrespondenzen mit vorderasiatischen Gewalthabern aus dem 15. Jahrhundert v. Chr. Zwar tausend Jahre jünger, aber von vielleicht noch größerem wissenschaftlichen Wert sind die Erträge der Grabungen um Assuan. Nachdem die Engländer Sayce und Cowley dort höchst merkwürdige Urkunden erworben hatten, veranlaßte die Generalverwaltung der Kgl. Museen zu Berlin, daß auf der Nilinsel Elephantine systematische Forschungen in Angriff genommen wurden. Das

---

[1] C. Bezold in „Die Kultur der Gegenwart“ I 7: Die oriental. Literatur 43.

geschah in den Jahren 1906—1908. Wiederum kam ein geschlossenes Archiv zum Vorschein, das der jüdischen Kolonie von Elephantine, eine große Menge in aramäischer Sprache geschriebene Dokumente aus den Jahren 483(494?)—407 v. Chr.[1], nicht bloß kulturgeschichtlich, auch religionsgeschichtlich hochwertige Stücke. Man ersieht beispielsweise daraus, daß diese Diasporajuden in ihrem Gottesglauben durchaus Mischlinge (Synkretisten) geworden waren, und daß sie die Einzigkeit der Opferstätte aufgegeben hatten. Notariell tadellos abgefaßte Darlehensscheine zeigen, daß die Zinsverbote ihrer heiligen Bücher ihnen nicht durchweg bindend schienen. Ein Fundstück, das in Vorderasien entdeckt wurde, genoß einen Augenblick internationale Berühmtheit. Es ist der 1901 in Susa gefundene Dioritblock, auf dem ein ganzes Gesetzbuch, 282 Paragraphen enthaltend, eingegraben wurde (247 Paragraphen sind in vollem Wortlaut erhalten): die Stele König Chammurapis von Babylon (2123—2081 v. Chr.). Als die Zeitungen darüber berichteten, erfolgte eine Sensation ersten Ranges. An diesen Fund schloß sich nämlich der Babel-Bibel-Trubel. Das Kulturbild, das dieses Gesetzbuch uns aufschließt, ist in zweifacher Beziehung zwiespältig. Einmal, weil da relativ nicht geringe Kultur mit primitiver Kultur verbunden erscheint: Kontrolle der Krongutverwaltung und der Fronarbeiten, Kanzlei- und Archivwesen, sehr entwickeltes Obligationenrecht einerseits; daneben Spuren schwerer Unbeholfenheit in der Gesetzestechnik und Züge barbarischer Blutrache. Beispielsweise: Im Fall des Mißlingens einer Operation werden dem Chirurgen die Hände abgeschlagen; wenn beim Einsturz eines Neubaus der Sohn des Besitzers getötet wird, soll ein Sohn des Baumeisters hingerichtet werden. Sodann erscheint das Gesetzbuch Chammurapis als eine Schöpfung dieses Herrschers; manches aber, vielleicht das meiste, muß als uralte Satzung und als Endertrag säkularer Rechtsentwicklung angesehen werden.

Eine neue Epoche von Funden und Forschungen hub an, als der Name El-Faijûm die Altertumsforscher aufhorchen ließ. Das war um 1878. Die Papyrussammlung des Erzherzogs Rainer, die daher stammte, eröffnete die Epoche der Papyrusforschung. Dem plötzlich einsetzenden Raubbau folgte bald organisierter Betrieb, indem Forschungsinstitute der Kulturvölker die Fundstätten gegeneinander abgrenzten, untereinander verteilten

[1] E. Sachau in den Abhandlungen der Kgl. preuß. Akademie der Wissenschaften Jahrgang 1907, Abhandlung 1, S. 1—46. Dann E. Sachau, Aramäische Papyrus und Ostraka usw. (Leipzig 1911).

und rüstig in Angriff nahmen. So ist Oxyrhynchos durch die Engländer berühmt geworden, andere Örtlichkeiten Ägyptens durch die Forscher anderer Nationen. Eine seltsame Fundstätte entdeckte Flinders Petrie. Man pflegte im alten Ägypten aus wertlosen Schriftstücken Pappdeckel (Kartonagen) herzustellen und diesen als Hülle für mumifizierte heilige Tiere, z. B. Krokodile, zu verwenden. In rückläufiger Technik entwickelte Flinders Petrie aus den Kartonagen die uralten Schriften. Indes die ergiebigste, eine geradezu unerschöpfliche Papyrusfundstätte, blieben die Schutthügel, welche aus städtischen Kehrichthaufen um die ägyptischen Siedelungen entstanden sind. Sie enthalten die Makulatur eines Jahrtausends; denn sie waren die Ablagerungsstätte aller Papierkörbe ansehnlicher Orte. Die Papierkörbe staatlicher und städtischer Ämter wurden da entleert, Papierkörbe von Banken und Kaufherren, von Leuten jedes Standes und Berufes, von Priestern, von Notaren, von Lehrern, von Industriellen. Inhaltlich sind die Schutthügel ein ordnungsloses Chaos. Da liegen Heiratsurkunden und Prozeßprotokolle, Zaubersprüche und Bankakten, Volkszählungslisten und Dinereinladungen durcheinander; staatliche Verwaltungsdokumente und Verträge mit Ammen, Schülerhefte und kostbare Perlen der klassischen griechischen Literatur, Schriften und Bruchstücke von Aristoteles und Platon, von Euripides, von Sappho u. a. Eine Ordnung jedoch herrscht in dem Chaos, und zwar die für den Historiker wichtigste, die chronologische. Denn wie diese Papierkörbe in der Abfolge der Zeiten aus- und aufgeschüttet wurden, liegen nun die jüngsten und spätesten zu oberst. Nach abwärts folgen dann die Schriftstücke, Makulaturen der byzantinischen, der römischen Kaiserzeit, der hellenistischen, endlich die der koptischen Epoche mit ihren vielfältigen Dialekten: achmimisch, sahidisch, faijumisch, baschmurisch, memphitisch, bohairisch. All diese Funde begann die Forschung zu sichten und aufzuarbeiten. Das geschah fast durchweg mit einer wissenschaftlichen Technik und Akribie von vollendeter Feinheit. Solche Feinarbeit ist aber an sich ein Kulturgut hohen Ranges.

L. Friedländer[1] erzählt eine Bemerkung des Historikers Drumann: „Als man anfing" (im 19. Jahrhundert n. Chr.), „als man anfing von ‚arbeitenden Klassen' zu sprechen", sagte er, „die wahre arbeitende Klasse sind wir." Dieses Wort verdiente heute mit roten Riesenbuchstaben an alle Forschungsinstitute so hingemalt zu werden, daß jeder Vorübergehende es lesen muß.

---

[1] Erinnerungen, Reden und Studien I (1905) 65.

Man darf nicht meinen, in den Papyri finde sich nichts Aktuelles. In einem Leidener Papyrus aus demotischer Zeit „Unterhaltung des kleinen Schakals Kufi mit einer äthiopischen Katze" wird das Problem erörtert, wie das „Recht des Stärkeren" sich zur sittlichen Weltordnung verhalte. Aus Papyrusurkunden des 3. Jahrhunderts n. Chr. lernen wir den ungeheuren Valutasturz kennen, der zu den diokletianischen Höchstpreisen führte, und daß ein Mauleseltreiber damals das nämliche Gehalt erhielt wie ein Hauslehrer. Daß Abwaschweiber ein höheres Gehalt beziehen als hochverdiente Gelehrte, erfahren wir aus Papieren des 20. Jahrhunderts n. Chr.: Frankfurter Zeitung vom 10. April 1921, Nr. 261 u. a.

In allen ausführlicheren Kirchengeschichten konnte man lesen, daß in der Christenverfolgung des Kaisers Decius (249—251) allgemeiner Opferzwang vorgeschrieben und dessen Durchführung behördlich kontrolliert wurde. Unter den Papyrusfunden sind nun auch derlei amtlich ausgestellte Opferbescheinigungen[1]. Sie sind alle sehr gleichartig, nach einem Formular geschrieben, vom Vorsitzenden der Opferkommission unterfertigt und waren genau datiert. Die Übersetzung eines solchen Stückes nimmt nicht viel Raum in Anspruch. Nehmen wir ein solches aus Faijum stammendes Blättchen. Es wurde am 25. Juni 250 geschrieben, 1893 entdeckt, gehört gegenwärtig zu den Berliner Papyrussammlungen; Höhe 20,5, Breite 8 cm.

„An die zur Kontrolle der Opfer gewählte Kommission des Dorfes Alexanderinsel. Von Aurelius Diogenes, Satabus' Sohn, aus dem Dorf Alexanderinsel, ungefähr 72 Jahre alt, eine Narbe an der rechten Augenbraue. Ich habe immer den Göttern geopfert und auch jetzt in eurer Gegenwart habe ich den Verordnungen gemäß geopfert und Trankopfer gespendet und von dem Opferfleisch gegessen und bitte das unten zu bescheinigen. Lebt stets glücklich! Ich Aurelius Diogenes habe die Eingabe gemacht." [Von anderer Hand:] „Ich Aurelius Syrus habe den Diogenes als opfernd mit uns eingeschrieben, als Teilnehmer." [Andere Hand:] „Im ersten Jahr des unumschränkten Kaisers Gaius Messius Quintus Traianus Decius. Am 2. Epiphi."

Diese Opferbescheinigungen sind gewiß merkwürdige Funde. Allein die bedeutendsten Entdeckungen auf dem Gebiet der altchristlichen Religions- und der altkirchlichen Literaturgeschichte in den letzten fünf Jahrzehnten kamen nicht aus diesen Bodenschätzen Ägyptens, sondern aus alten Bibliotheken, wie der des Katharinenklosters am Sinai, der Patriarchalbibliothek zu Jerusalem und andern.

---

[1] Die ersten fünf edierte C. Wessely in der Patrol. orient. IV 2 (1906): Les plus anciens monuments du Christ. écr. sur Pap. Alle bis dahin bekannten P. M. Meyer in den Abhandlungen der Berliner Akademie 1910.

Der Brief des vierten Papstes, Klemens I., stand seit je an der Spitze der altkirchlichen Literatur; berührt sich seine Abfassungszeit doch mit der Apokalypse, der jüngsten Schrift des Neuen Testaments. Diesem wertvollen Stück fehlte der Schluß. Und dieser Schluß, ein liturgisches Juwel, kam 1875 an die Öffentlichkeit. Einige Jahre später trat eine kostbare Schrift, die auch noch dem ersten Jahrhundert angehört, aus dem Dunkel völliger Verschollenheit ans Licht: die „Zwölfapostellehre“, 1883 in Konstantinopel gedruckt; 1887 erschien in Baltimore eine photographische Wiedergabe der Handschrift. Ingleichem völlig verschollen war die Schrift des zweitältesten Apologeten des Christentums. Diese Apologie, vom Philosophen Aristides aus Athen verfaßt und an den Kaiser Pius (138 bis 161) gerichtet, schien ein für allemal untergegangen. Bruchstücke einer armenischen Übersetzung wurden 1878, der ganze Text in syrischer Übersetzung 1889 aufgefunden. Die Martyriumsakten des hl. Apollonius (um 180) enthielten eine „geistvolle Verteidigungsrede“, die Eusebios im 4. Jahrhundert rühmte, die aber nicht erhalten blieb. Auch diese entdeckte man erst in armenischer Übersetzung (1874, 1893), dann im griechischen Text (1895). Der hochangesehene, vielzitierte Bischof von Lyon, Irenäus (seit 177 Bischof), erfuhr ingleichem eine literarische Auferstehung. Sein Buch „Zum Erweis der apostolischen Predigt“ ist 1907 in armenischer Version von den Entdeckern veröffentlicht worden. Noch andere Funde kamen dazu, die vorstehenden aus dem 1. und 2. Jahrhundert wurden nur beispielsweise in Erinnerung gebracht. Selten oder kaum jemals bot ein halbes Jahrhundert der christlichen Altertumswissenschaft so viel literarische Funde und Forschungen.

* * *

Das Studium der antiken griechischen und römischen Geschichte hat in den letzten Jahrzehnten eine offensichtliche Wendung dort zur Periode des Hellenismus, hier zur Periode der römischen Kaiser genommen. Hier wie dort hat man zugleich der Kulturgeschichte und der Religionsgeschichte besondere Aufmerksamkeit geschenkt. Mommsen, bis an den Ausgang des Jahrhunderts unbestrittener und überragender Meister auf dem Gebiet der römischen Geschichte, hat auch die spätrömische Kaiserzeit mit besonderem Eifer erforscht. Der fünfte Band seiner „Römischen Geschichte“ trägt ganz kulturgeschichtliches Gepräge, und doch war Mommsen ein politischer Geschichtschreiber, wenn es je einen gab. Wir heben das hervor, weil auf den angeblichen Gegensatz zwischen kulturgeschichtlicher und politischer Geschichtschreibung zurückzukommen ist. Hier ist noch darauf hinzuweisen, daß die altkirchliche Literatur, die Schriften der Kirchenväter, in den gelehrten Laienkreisen immer nachdrücklicher gewürdigt zu werden begannen, daß von der Erforschung der spätantiken Mysterienreligionen her die vergleichende Religionsforschung immer steigende Bedeutung erhält.

Vor Jahrzehnten kolportierten Bewunderer Mommsens eine angebliche Äußerung des Meisters, er sei weniger ein Verächter als ein Hasser des Christentums, in einer seiner frühesten Schriften habe er das ausgesprochen. Es muß sich das auf seine Ausgabe der lateinischen Inschriften des Königreichs Neapel beziehen, die 1852 erschienen ist. Da schreibt Mommsen in der Einleitung Seite VII, er schließe hier die christlichen Inschriften aus, stehe er doch der christlichen Altertumswissenschaft fern und sei er „mehr noch ein Hasser als ein Verächter dieser barbarischen Steine". Das bezieht sich lediglich auf christliche Inschriften und betrifft deren sprachliche, vielleicht auch deren graphische Eigenart. Vom Christentum ist nicht die Rede, und die kolportierte Äußerung dürfte eine Fabel sein. Ein vertrauter Schüler Mommsens meint, die „Ersetzung und Zersetzung" des römischen Geistes durch den „nazarenischen" habe Mommsen so sehr abgestoßen, daß er deshalb den vierten Band der römischen Geschichte nicht geschrieben habe, in dem er zum Ursprung und zur Ausbreitung des Christentums hätte Stellung nehmen müssen. Wie dem sei, der jugendliche Haß gegen die christlichen Inschriften hat ihn nicht abgehalten, ein christliches Schriftwerk in späterem Alter mit begeisterten Worten zu preisen. Das geschah im Schlußsatz des fünften Bandes der „Römischen Geschichte": „Ein erst von wildem Lebenstaumel, dann von flammender Glaubensbegeisterung trunkenes Gemüt, wie es aus Augustinus' Confessiones spricht, hat seinesgleichen nicht im übrigen Altertum" (6. Aufl. 1909, 659). Jeder Kenner der Confessiones wird den „wilden Lebenstaumel" auf ein richtigeres Maß zurückzuführen wissen. Den Worten indes „hat seinesgleichen nicht im übrigen Altertum" eignet ein gewaltiges Gewicht. Wie immer man sie auf ein rein literarisches Urteil einschränken mag, es blitzt doch, gewollt oder ungewollt, die Einsicht durch, daß ein Unvergleichliches da vor uns steht, etwas, was in der antiken Geistesgeschichte ohnegleichen ist. Und das ist eine Einsicht, die für die vergleichende Religionsgeschichte ungemeine Tragweite hat. Der Begründer dieser Wissenschaft, Max Müller, sagte[1] und schrieb[2], als er die Notwendigkeit betonte, Religionen zu vergleichen: „Wer eine kennt, kennt keine." Ein Menschenalter später sagte Adolf von Harnack[3]: Die christliche Religion „ist die Religion, deren Eigentum die

---

[1] Vorlesungen an der Royal-Institution zu London, 1870 gehalten.

[2] Einleitung in die vergleichende Religionswissenschaft[2] (1876) 13 14.

[3] Universitätsrede vom 3. August 1901 „Die Aufgaben der theologischen Fakultät und der allgem. Religionswissenschaften": Reden und Aufsätze 2 (1904) 168 172 f.

Bibel ist, deren Geschichte einen erkennbaren, nirgendwo unterbrochenen Zeitraum von nahezu drei Jahrtausenden umfaßt, und die noch heute als lebendige Religion studiert werden kann. In diesen drei verbundenen Merkmalen erhebt sie sich so gewaltig über alle andern Erscheinungen, daß man wohl das Wort wagen darf: Wer diese nicht kennt, kennt keine, und wer sie samt ihrer Geschichte kennt, kennt alle". Da ist jene für die vergleichende Religionsgeschichte so wichtige Einsicht auf eine bündige Formel gebracht, die durch die Antithese zu Max Müllers Ausspruch ganz besonders interessant ist.

* * *

Vor kurzem hat die Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde, welche das Riesenwerk Monumenta Germaniae historica herausgibt, auf ein Jahrhundert ihres Bestandes zurückgeblickt[1]. Seit der Reorganisation vor etwa fünfzig Jahren hat dieser wissenschaftliche Großbetrieb in ununterbrochenem Fortschreiten Bedeutendes geleistet. Es ist dessen um so mehr zu gedenken, als stille, schwere Hindernisse zu überwinden waren. Das technische Zeitalter mit dem unerhörten wirtschaftlichen, näherhin industriellen Aufschwung übte eine magische Gewalt aus und verschlang vielfach das Beste vom Nachwuchs des Volkstums. Es war zugleich eine Epoche eines mehr noch praktischen als theoretischen Materialismus. Die Geisteswissenschaften gerieten in splendid isolation, litten unter abnehmender Nachfrage, sanken unter Pari, wo doch alles nach dem Kurswert geschätzt wurde. Um so idealistischer gerichtet waren die Trotzalledem-Adepten. Der Betrieb blieb doch auf der Höhe, die gelehrte historische Forschung geriet durchaus nicht ins Hintertreffen des nationalen Lebens und Strebens. So ist beispielsweise die Universität München um die Jahrhundertwende eine hohe Lehr- und Lernstätte von hervorragend internationalem Ruf gewesen. Auf die östliche Welt der Balkanvölker wirkte die Anziehungskraft Karl Krumbachers, des Schöpfers der byzantinischen Studien; auf die westliche Welt der Angelsachsen diesseits und jenseits des Atlantik die Ludwig Traubes, des Großmeisters der Handschriftenkunde. Er hat die Paläographie aus ihren entziffernden Anfängen zu eigentlichen Hochzielen emporgehoben, indem er ihr die Horizonte der Geistes- und der Kulturgeschichte erschloß. Er verband die lateinische Paläographie mit einer Wissenschaft, deren bloßer Name vor etwa fünfzig Jahren

[1] W. Peitz in dieser Zeitschrift 96 (1919) 274—289.

bei den damaligen Philologen Hohngelächter hervorgerufen hätte, mit der Philologie des mittelalterlichen Latein. — Wandlungen! Traubes Geist waltet weiter. Auf seine Anregungen geht es zurück, daß die deutschen Akademien die Herausgabe der „Mittelalterlichen Bibliothekskataloge“ in Angriff nahmen. Ein bevorzugter Schüler Traubes, Paul Lehmann, hat den ersten Band fertiggestellt (die Bistümer Konstanz und Chur): kritische Feinarbeit in vollendeter Form, ein Fortschritt auf den von Traube erschlossenen Wegen. Dieser auch typographisch hervorragende Band erschien am Ende der Kriegszeit (1918)! P. Lehmann veröffentlichte gleichzeitig „Aufgaben und Anregungen der lateinischen Philologie des Mittelalters“ [1], welche die Zielsetzung aufwiesen, es sei „die literarische Kultur des abendländischen Mittelalters zu erforschen“. In diesem Sinn, zu solchen Zielen wird nun an der nämlichen Hochschule gearbeitet, an der vor fünfzig Jahren Prantl in wegwerfenden Worten von der Geistesgeschichte des Mittelalters sprach. Ebenda wirkten nun auch die großen Erforscher der Scholastik, Clemens Baeumker und Martin Grabmann. Als ein Vorort deutscher Wissenschaft hat sich München auch dadurch erwiesen, daß es die Arbeitszentrale des „Görresvereins zur Pflege der katholischen Wissenschaft“ geworden ist. Ein privater Verband, vermochte doch der Görresverein durch sein Historisches Institut in erfolgreichen Wettbewerb mit Instituten zu treten, die von Staatsregierungen finanziert waren und die der Nimbus des Hochamtlichen umgab. Das „Historische Jahrbuch“ des Görresvereins, das nun den 40. Jahrgang überschritten hat, mußte sich durchsetzen, hätte es noch so sehr gegen Wind und Wellen zu kämpfen gehabt, so gediegen war sein Inhalt, so trefflich seine Einrichtung. Ein jeder der so zahlreichen kritischen Beiträge C. Weymans war eine Förderung. Hermann von Grauert, dem „Historischen Jahrbuch“ sehr früh als leitende Kraft engstens verbunden, gab auch ihm etwas von der Eigenart, die man in seinen Vorlesungen und Seminarübungen findet wie in seinen eigenen und den Arbeiten seiner Schüler: die Verbindung der Universalität des Gesichtsfeldes mit eindringendster Quellenforschung und -kritik. Selbst vorwiegend Vertreter der politischen Historie, würdigt und wertet er die Weite des Kulturlebens.

Wie die Forschung ist auch die historische Darstellung, die für die gebildete Leserschaft bestimmt ist, kulturgeschichtlich orientiert. Gerade die katholischen Historiker haben je nach dem Stoff ihren Werken kultur-

[1] Sitzungsberichte der Königl. bayr. Akad. d. Wissensch., Philos.-philol. und histor. Klasse, Jahrgang 1918, Abhandl. 8, vorgetragen 6. Juli 1918.

geschichtlichen Einschlag gegeben oder geradezu Kulturgeschichte geschrieben. In hohem Maß hat bekanntlich schon J. Janssen die „Zustände", „Kulturzustände" berücksichtigt. Seinen Spuren folgend, hat Emil Michael in mehreren Bänden die Kulturzustände des 13. Jahrhunderts geschildert, ehe er zur politischen Geschichte überging. Ganz eigenartig meisterte Georg Grupp den schwierigen Stoff und schrieb viele Bände reiner Kulturgeschichte. Diese und andere neuere Historiker[1] haben die Ergebnisse der deutschen Literaturgeschichte, der deutschen Kunst-, Rechts- und Wirtschaftsgeschichte, der abendländischen Schul- und Geistesgeschichte einbezogen. Alle diese historischen Zweigwissenschaften entdeckten, eine um die andere, jede auf ihrem Gebiet, im hohen Mittelalter, dem 13. Jahrhundert, eine Blütezeit deutscher Volks- und Vollkultur. Wieviel Aufkläríchtsfabeleien wurden stillschweigend weggefegt! Wandlungen! Auch in die Beurteilung der Renaissance und des Humanismus hatte die Aufklärung und ihr Erbe, der Liberalismus, religionsfeindliche Tendenzen hineingetragen. Auf diesen Gebieten hat Freiherr Ludwig v. Pastor sein monumentales Werk, die „Geschichte der Päpste", aufgeführt. Gerade bei den so umfassenden Archivforschungen, aus denen es erwuchs, lag es nahe, die kirchenpolitische Seite der päpstlichen Amtsführung so sehr in der Vordergrund zu stellen, daß andere Seiten daneben nicht recht zur Geltung gekommen wären. Indes hat Freiherr v. Pastor mit tief religiösem Geist die religiöse Seite des päpstlichen Waltens dargestellt, mit wissenschaftlichem, mit sozialem, mit künstlerischem Geist dessen wissenschaftliche, soziale, künstlerische Seite, und das alles vermöge seines kirchlichen Sinnes zu so lebensvoller Einheit verbunden, daß ein Künstler kommen mußte, das Werk voll zu würdigen. Der Künstler kam. Aus dem öden Meer der Rezensionen ragt Heinrich Federers Würdigung der Papstgeschichte empor wie eine Insel der Seligen.

* * *

Im Zeitraum, von dem dieser Rückblick handelt, kam es wiederholt zu literarischen Fehden zwischen Vertretern der politischen und der Kulturgeschichte[2]. Der zugewiesene Raum verbietet näheres Eingehen. Der an-

---

[1] In Hubert Rausses „Geschichte des deutschen Mittelalters" (Regensburg o. J. [1921], Habbel), dessen erster Band vorliegt, hat ein Literarhistoriker eine Kulturgeschichte volkstümlicher Art und von fachmännischem Wert geboten.

[2] Dietrich Schäfer, Das eigentliche Arbeitsgebiet der Geschichte. Tübinger akademische Antrittsrede (25. Oktober 1888): Aufsätze usw. 1 (1913) 264—290. Dawider: Eberhard Gothein, Die Aufgaben der Kulturgeschichte (1889). Dann

gebliche Gegensatz ist unseres Erachtens nicht mit „entweder — oder" zu verschärfen, sondern in „sowohl — als auch" aufzulösen. Vorbild dafür ist der fünfte Band von Mommsens „Römischer Geschichte". Wer war je ein „politischer" Historiker, so fragten wir oben, wenn er es nicht war! Und doch enthält der fünfte Band vorwaltend Kulturgeschichte, schildert vorab Zustände, nur wie nebenher die Abfolge der Ereignisse, und zwar schildert er soziale Zustände, das ist mehr die Gesamtlage des Volkes (der „Massen") als die Großtaten von Individuen[1].

Die erste und oberste Einteilung der Kultur ist nicht die landläufige in materielle und geistige Kultur, sondern die in materielle, sozial-juridische und geistige Kultur. Zu dem mittleren Glied dieser Einteilung gehören die jeweiligen Staatsformen und Rechtsordnungen (Verfassung und Verwaltung, Völker-, Staats-, Privatrecht, soziales Recht). Die Kulturstaaten erscheinen danach als Kulturprodukte hohen Ranges und Kulturfaktoren stärkster Wirksamkeit. Die „Politik" kann deshalb aus den Kulturzusammenhängen nicht gelöst werden, die politische Geschichte ist unauflöslich mit der Kulturgeschichte verbunden. Während dies geschrieben wird, erscheinen zwei Artikel von Martin Spahn in der „Deutschen Allgemeinen Zeitung"[2]: „In den Fesseln der Vergangenheit", ein Essay rein politischer Geschichtschreibung, in den aber kulturgeschichtliche Momente hereinspielen; ein feines Gewebe zudem, in welchem auch verwoben erscheint die große Persönlichkeit mit den Massenwirkungen; denn politische Parteien, von denen er handelt, sind Exponenten der Massenströmungen. Hier ist das „sowohl — als auch" leitender Gesichtspunkt.

Durch den Mißbrauch und Schwindel, der zumal in der breiten Öffentlichkeit mit dem Wort „Kultur" getrieben wird, dürfen feiner Organisierte das Wort und die Sache sich nicht verekeln lassen. In dem massenhaften Kulturgerede gibt sich ein unabweisbares Zeitbedürfnis kund, das Bedürfnis nach großen Synthesen, nach Zusammenfassung und Überschau. Wir denken nicht daran, dem Götzen Kultur das Wort zu reden, von dem

---

der Streit um Lamprechts Auffassung der Kulturgeschichte. Vgl. Gustav Schnürer im Historischen Jahrbuch 18 (1897) 88—116. Georg v. Below in Histor. Zeitschrift 81 (1898) 193—273. Seitdem öfters, zuletzt in Schmollers Jahrbuch 43 (1919) Heft 3: „Soziologie als Lehrfach" (Sonderabdruck 1920). Man könnte mehrere Seiten mit Literaturnachweisen zu dieser Frage anfüllen.

[1] Damit will ich nicht sagen, daß diese drei Paare angeblicher Gegensätze sich decken.

[2] Nr. 173 174 vom 14. und 15. April 1921.

Lagarde schrieb[1]: „Die Kultur als Selbstzweck ansehen heißt Götzendienst treiben." Die katholische Wissenschaft sollte aber unseres Erachtens dem Zeitbedürfnis nach Zusammenfassung und Überschau entgegenkommen; denn sie lebt und webt in der absoluten Synthese, der Zusammenfassung von Allem im Höchsten, der Überschau vom Höchsten her über alles. Sie und sie allein vermag des Kulturbegriffs Herr zu werden. Den negativen Beweis erbringt die babylonische Verwirrung des Kulturgeredes seit mindestens fünfzig Jahren. Den positiven Beweis erbrächte folgerichtige Durchführung des christlichen Begreifens der Kulturarbeit (subjektive Seite), der Kulturgüter (objektive Seite des Kulturbegriffs), des Inbegriffs beider eben in der Kultur.

Alle menschliche Arbeit und Tätigkeit, die Werte schafft oder erhält, welche der menschlichen Natur und ihren Bestimmungen gemäß und deshalb geeignet sind, überindividuelle Gemeinschaftswerte zu sein und zu bleiben, das ist Kulturarbeit. Kulturgüter sind eben diese Werte, die Kultur selbst sowohl die Arbeit wie ihre Erträge[2]. Es ist offensichtlich, daß der Kulturbegriff von der Weltanschauung bedingt erscheint. Konfuse Weltanschauungen erzeugen einen konfusen, eine klare Weltanschauung ergibt einen klaren Kulturbegriff. Es ist Sache der Weltanschauung, zu entscheiden, welche Werte der menschlichen Natur und ihren Bestimmungen gemäß sind, welche nicht. Dazu gehört ein volles Erfassen der menschlichen Natur aus ihrem Ursprung, ihrer Eigenart, ihren Zielsetzungen. Mit dieser Auffassung der Kultur wird sie auf dem Goldgrund göttlicher Weltordnung eingetragen. Es ist ferner Sache der Weltanschauung, die Stufenfolge der Werturteile festzustellen und festzuhalten: vom Materiellen empor zum Geistigen, vom Egoistischen zum Altruistischen, vom Individuellen zum Sozialen, von den Diesseitswerten zu den Jenseitswerten, vom Natürlichen zum Übernatürlichen. In dem Maß, als diese Stufenfolge verwirrt wird, falsche Schätzungen sich durchsetzen, Überwertungen da, Unterwertungen dort, in dem Maß tritt „Überkultur" ein oder Unkultur. Es ist doch ein großartiges Schauspiel zu sehen, wie aus der unerschöpflichen psychophysischen Fruchtbarkeit der menschlichen Natur Kultur hervorwächst, Blüten ansetzt, Früchte trägt, Massenblüten und Massenfrüchte, wie auch Edelblüten und Edelfrüchte. In der menschlichen Natur, ihren psychophysischen Bedürfnissen,

[1] Zitiert bei J. Mausbach, Weltgrund und Menschheitsziel (1921) 48.

[2] Vgl. „Das Problem der Kultur" (1888): Ergänzungsheft 43 dieser Zeitschr.

den wirtschaftlichen, den sozialen, den geistigen, wie in den geistigen Fähigkeiten diese Bedürfnisse in immer vollkommenerer Weise zu befriedigen, sind die Menschen solidarisch verbunden. Die Natur selbst führt zu der großen Arbeitsteilung in verschiedene immer mehr spezialisierte Berufe, auf die die Kulturarbeit aufgeteilt wird; die Natur selbst verbürgt in all der Kulturarbeitsteilung die Betriebseinheit, weil alle die naturgemäßen Kulturwerte Gemeinschaftswerte sind und das Gemeinschaftswohl fördern. Als vor 46 Jahren der erste Band von Albert Schäffles „Bau und Leben des sozialen Körpers" erschien, sagte mir ein geistreicher Staatsmann, die Einleitung sei großartig und trostlos. Großartig, weil die Zurückführung des gesamten Wirtschaftslebens auf zwei Gegenströmungen, die ausschließlich auf Privatnutzen gerichtete oder Individualismus und die ausschließlich auf Gemeinnutzen gerichtete oder Kollektivismus, ungemein einleuchtend dargelegt werde. Trostlos, weil man keinen Ausweg noch Ausgleich sehe. Fahren die Gegensätze auseinander, zerreißen, prallen sie aufeinander, zerstören sie Gesellschaft und Gemeinwohl. Der damals vermißte Ausgleich ist indessen gefunden. Der Nationalökonom Heinrich Pesch tritt seit vielen Jahren mit steigendem Erfolg für eine Synthese ein, welche an beiden Systemen das Extreme abstreift, das in beiden Berechtigte vereint. Er nennt diese Zusammenfassung Solidarismus. Man kann diesen Begriff vom wirtschaftlichen auf das Kulturleben ausdehnen. Frägt man dann, worin denn die Menschen solidarisch sind, so wäre zu antworten, in der Menschennatur und ihrer Kultur; in der Natur als dem Kulturkeim, in der Kultur als dessen Entfaltung und naturgemäßer Vervollkommnung.

Die menschliche Natur ist aber um des Geistes willen und durch ihn Schöpferkraft der Kultur, Triebkraft des Fortschritts. Deshalb muß die Kulturgeschichte zugleich als die machtvollste Widerlegung der materialistischen Geschichtsauffassung erscheinen. Auch das wäre geeignet, ihr hochaktuelle Bedeutung zu geben. Freilich das größte Unglück der Kulturgeschichte sind dilettantische Versuche. Ist es ein unerläßliches Kulturbedürfnis des Moments, daß der Primat des Geistes, der Kulturprimat der Kopfarbeit nicht untergehe, sondern obenauf bleibe, so muß auch der der Fachmannschaft, fachwissenschaftlicher Arbeit unbestrittene Anerkennung behalten.

Robert von Nostitz-Rieneck S. J.

War unsere Arbeit umsonst?

Wer heute, im Mai 1921, fünfzig Jahre zurückschaut auf die Entwicklung unseres deutschen Volkes in seinem sozialen und wirtschaftlichen Werden, in seinem staatlichen Leben, wer die Differenz auf diesen Gebieten bilden will zwischen den Jahren 1871 und 1921, der wird nicht ohne Bangen an diese Aufgabe herantreten. Wird das Ergebnis positiv oder negativ, ein Plus oder ein Minus sein? 1871 das neue Reich hochragend aufgerichtet, stark und stolz, eine schimmernde Kaiserkrone zur Zier, der Ausgangspunkt wirtschaftlichen Aufschwungs von ungeahnter Größe. Der 10. bzw. der 20. Mai 1871 bringt mit dem Frieden von Frankfurt a. M. den Vorfrieden von Versailles zum endgültigen Abschluß, bringt den Beginn einer mehr als vierzigjährigen Spanne friedlicher Arbeit. Der Mai 1921 zeigt uns den neuen Frieden von Versailles als den Beginn endloser Verwicklung. Statt an der Schwelle hoffnungsvoller Zukunft steht unser Wirtschaftsleben, aber damit auch das ganze Leben des Volkes, vor einem düster drohenden Abgrund, dessen Tiefen unser Auge noch nicht ermessen kann, dessen Schauder mitleidig nur die Ungewißheit der Zukunft verschleiert. Verarmt ist das Volk, das Geld ist entwertet. In den Städten hungern die Kinder und Greise. Jedes Jahr zehrt mehr die Reste des deutschen Wohlstandes von ehedem an Kleidung und Hausrat, an Büchern und Bildungsmitteln, an Kulturquellen überhaupt auf, ohne auch nur irgendwie hinlänglichen Ersatz zu schaffen. Jede neue Familiengründung, jeder neue Herd stellt die drückende Mehrzahl vor schier unlösbare Probleme. Noch einige Jahre, und was soll dann werden?

Nach außen steht das Reich da die Krone gebrochen, niedergeschlagen seine Wehr, seine Grenzen und Gefilde schutzlos jeder Laune herzloser Sieger preisgegeben. Und zu allem Unglück ist Volk und Reich im eigenen Innern zerwühlt und zerspalten durch der Parteien Kampf. Die geistige Zerrissenheit unseres Volkes ist so groß, daß es selbst in den gegenwärtigen Schicksalsstunden sich nicht mehr zusammenfinden will, sagen wir es ehrlich, nicht zusammenfinden kann. Denn so tief geht diese Spaltung, daß gerade ehrliches Wollen, Arbeiten nach bester, tiefster Überzeugung jeden Augenblick

die Notbrücke wieder zu zerreißen droht, die man vielleicht mühsam schlagen würde. Ging schon die Einigkeit des August 1914 in Trümmer, so hat der Abstand durch die politischen Umwälzungen seitdem noch an Spannung bedeutend zugenommen.

Hier liegt die tiefste Wunde unseres Volkes offen. Äußere Niederlage, innere Armut, der Feinde Druck selbst, wir könnten es tragen. Sagt uns der Feinde Angst vor neu keimendem deutschem Leben doch selbst, daß wir nicht an der Zukunft verzweifeln dürfen, ist ihr Zittern doch unser Hoffnungsstern, und je mehr sie uns bedrücken, um so mehr muß unser eigenes Kraftgefühl steigen und sich zu neuem Aufstieg sammeln. Was uns immer wieder zurückreißen will, was jeden kraftvollen Aufschwung bedroht, das ist vielmehr jene Zerklüftung unseres Volkes, die mit dem neuen Reich erst so recht geboren und gewachsen ist, die von vielen kaum geahntes Ausmaß annahm. An die Seite der alten Zerspaltung unseres Volkes in verschiedene Glaubensbekenntnisse trat eine unheilvolle Zerreißung der Stände und insbesondere der Klassen. Die Erbitterung der alten Glaubenskämpfe schien namentlich in jüngster Zeit manchmal wiederzukehren und wie jene Glaubenskämpfe einst, so diese neuen Klassenkämpfe heute Deutschlands Niedergang erst recht zu besiegeln, es zu einem Spielball der Fremden zu machen.

Die Keime dieser Entwicklung wurden schon mit dem neuen Reich gepflanzt. Weitblickende Männer hatten dies damals bereits erkannt. Wie Seherworte lesen sich heute die Ausführungen Georg Michael Pachtlers S. J. im ersten Heft dieser Zeitschrift mit dem Datum des 21. Juni 1871 im Aufsatz: Die Katastrophe von Paris als äußerste Folge des Liberalismus (S. 31—44). Die blutige Herrschaft der Kommune nach dem Zusammenbruch des napoleonischen Frankreichs legt manchen Vergleich mit unsern Verhältnissen von heute nahe. Frankreichs Geschick von damals verhält sich zu unserem wie das matte Vorspiel zur restlosen Erfüllung. P. Pachtler schloß:

„Auf allen Punkten des geselligen Lebens sehen wir also den Liberalismus als Vorläufer des Sozialismus: die Katastrophe von Paris ist die äußerste Folge der Lehre von 1789. Durch die liberale Gleichmacherei, die Atomisierung der Gesellschaft im Bunde mit der Zentralisierung, durch den Haß gegen die historischen Stände und Zünfte, welche ebensoviele Schutzdämme gegen sozialistische Überflutungen waren, durch das falsche Nationalitätsprinzip hat die Partei wahre Pionierdienste für die Internationale

geleistet. Kein Staat der Welt ist imstande, den gefürchteten kosmopolitischen Bund zu bewältigen; nur die katholische Kirche ist liebreich, geistig und universalistisch genug, um die betörten Armen zur Vernunft zu bringen. Aber damit ihr das Riesenwerk gelinge, muß sie ganz frei sein und in dem christlichen Staat ihren Freund finden."

„Düstere Tage drohen uns", sagt der letzte Abschnitt, und wenn sich auch das Schicksal der Priester von La Roquette, der Opfer der Pariser Kommune, nicht wiederholte, so sind Pachtlers Warnungen in allgemein sozialpolitischer und staatspolitischer Hinsicht nur zu sehr in Erfüllung gegangen. Der Aufsatz ist ein dringender Mahnruf zu erster, nicht wie so oft und so leicht zu letzter, elfter Stunde. Klar erkannte er den unheilschwangern Geist des Liberalismus, der damals in deutschen Landen auf der Höhe seiner Macht stand. Seine innere Inkonsequenz blieb ihm nicht verborgen. Zu nahe stand Pachtler dem Denken des Proletariers, des in saurer Handarbeit ums tägliche Brot ringenden Volkes, als daß er nicht selbst mitfühlte, wie der Gang der Entwicklung dies Volk unaufhaltsam weitertreiben mußte, wie es die Dämme niederreißen mußte, die der Liberalismus willkürlich im entfesselten Strom errichten wollte, nur weil er selbst gesättigt war. Hatte der Liberalismus geglaubt, die „drei Grundlagen der menschlichen Gesellschaft: Gott, Autorität und Eigentum", nach Gutdünken modeln, verkürzen und außer Kraft setzen zu können, so ging bei ihm die Kommune von 1871 und mit ihr die rote Internationale in die Schule.

Aber es war ihr nicht genug, die Worte des Meisters nur nachzubeten, sie wandte seine Lehren an, um ihn selbst zu meistern und zu entthronen. Eindringlich warnt Pachtler:

„Dieses alles ist die folgerichtige Fortführung der liberalen Grundsätze.

Wo immer die Partei zur Herrschaft kommt, gründet sie ihren Staat ohne Gott (l'état athée) oder wie Cavour, mild in den Worten aber stark in der Sache, sprach, ‚die freie Kirche im freien Staate'. War nicht Trennung von Kirche und Staat, Kündigung der Konkordate eine stehende Rubrik der liberalen Blätter und ihrer Partei? So will man die Gesellschaft der Religion entkleiden durch einen Staat ohne Gott[1],

[1] Vgl. Friedrich Rohmer, Lehre von den politischen Parteien, Zürich 1844 (jetzt Beck in Nördlingen) unter „Liberale"; Bluntschli-Prater, Deutsches Staatswörterbuch VII (Stuttgart und Leipzig) 736. Wir wissen übrigens wohl, daß noch mancher Liberale in glücklicher Inkonsequenz es mit seinem Christenglauben ehrlich meint; das tut jedoch nichts zum System.

die Erziehung durch konfessionslose Schulen, die christliche Ehe durch die Zivilehe, das ganze äußere und öffentliche Leben durch unausgesetzten Hohn gegen die Priester, durch Jammern über klerikale Übergriffe. Wo man nicht alles auf einmal durchsetzen kann, begnügt man sich mit der stillen Einengung und Bevormundung der Kirche, mit Unterbindung der eigentlichen Lebensadern; wer nicht damit zufrieden ist, der wird als Ultramontaner oder Klerikaler abgefertigt. So ist das Christentum im modernen liberalen Staate nunmehr Partei geworden. Diesen Grundsätzen in der Politik entspricht auch das praktische Leben nach den Normen des Liberalismus. Man will das Himmelreich auf dieser Welt genießen, darum alle Freuden des Sinnenlebens in Wohnung, Kleidung, Tafel, leichter Lektüre, Freiheit von allen Geboten Gottes und der Kirche haben. Der echte Liberale stimmt vollkommen mit dem Phalansterianer Fourier überein: ‚Der Mensch wird vollkommen glücklich sein, wenn er alle seine Leidenschaften wird befriedigt haben.' Die Ewigkeit mit ihrem Lohn und ihrer Strafe sind mittelalterliche Märchen, und jedem, welcher daran erinnert, ruft man in ‚sittlicher Entrüstung' die Verse eines Dichters seiner Partei entgegen:

‚Da ihr uns die Erde nehmet, stehlt ihr uns das Himmelreich.'

Wenn solche Ideen in einer Hauptstadt zur vollen Geltung gekommen sind, so entstehen nur noch Paläste des Luxus, wie zu Paris unter Napoleon III. und seinem Haußmann; für den Arbeiter findet sich kein Stübchen mehr; denn die anekelnden kleinen und ärmlichen Häuschen müssen niedergerissen werden. Hand in Hand mit dem sardanapalischen Leben des Liberalen und Großkapitalisten geht die Verachtung, ja der förmliche Haß gegen jede positive Religion, vorzüglich gegen die positivste von allen, die katholische. Ihre Einrichtung und mehr als alles ihre Priester und religiösen Orden sind ihm ein Greuel. Wohl mag die klerikale Partei im stillen noch ihrem Kultus nachkommen, möge aber fein innerhalb ihrer Gotteshäuser bleiben und sich beileibe nicht einfallen lassen, Einfluß auf das öffentliche Leben zu gewinnen, Erziehungsanstalten zu gründen, apostolisch wirken zu wollen. Daß ihr die Hörner nicht zu hoch wachsen, dafür sorgt die liberale Presse in täglichen Angriffen auf Konzil und Papst, auf Klöster und jede katholische Regung, auf begeisterte Katholiken und Priester. Welches Unheil in religiöser Beziehung hat das einzige Journal Le Siècle in Paris und ganz Frankreich angerichtet! In den letzten Jahren hat es die Subskription für Errichtung der Säule des Gottesleugners Voltaire ein-

geleitet, und noch steht das Monument der vergötterten Gottlosigkeit zu Paris auf der Place Voltaire. Wer will nun den Sozialisten verhindern, folgenden Gedankengang durchzumachen? Wenn es einen Gott gäbe, so müßte er die Grundlage des ganzen politischen Lebens sein; wenn er Gebote gegeben und sich geopfert hätte, so müßte nach seinem ausgesprochenen Willen der Staat, die Schule, die Ehe, das Leben des einzelnen eingerichtet sein. Nun aber streicht der liberale Staat den Gott der Christen aus dem öffentlichen Leben, aus Staat, Schule und Familie; unsere meisten Fabrikherren setzen sich in ihrem Privatleben über seine sämtlichen Gebote hinweg, nicht etwa aus augenblicklicher Schwachheit, wie ein jeder fallen kann, sondern aus Grundsatz. Der Glaube an Gott und Ewigkeit sind veraltet, hemmen den Fortschritt der sozialdemokratischen Revolution. Auch wir wollen, so gut wie andere, unser Himmelreich hier und nur hier auf Erden; also seien wir ehrlich, seien wir konsequent! Verbieten wir den Glauben an Gott, schließen und demolieren wir die Kirchen, töten wir die Priester, vernichten wir die Infamen, erdrosseln wir mit den Gedärmen des letzten Priesters den letzten König!

In euren Schulen, ihr Liberalen, hat die Internationale die Leugnung Gottes, den Haß gegen Christus und seine Kirche gelernt. Wohl wußtet ihr, welches Meer von Groll in den Herzen der Arbeiter brannte; manche Jahre lang suchtet ihr dem Haß einen für euch unschädlichen Abzugskanal gegen die Kirche zu öffnen, wie ein Feigling den heranstürzenden bösen Hund dadurch von sich abwendet, daß er ihn auf einen unbeteiligten dritten hetzt. Aber es verfängt nicht mehr. Ihr tröstet euch damit, daß bei uns in Deutschland wegen der Kriegserfolge, der politischen Freiheit wie des konstitutionellen Systems nichts, gar nichts zu fürchten sei, und setzt euer Werk der Entchristlichung bei uns fort wie der Siècle zu Paris und die liberale Presse allerwärts; ihr beweist so, daß ihr unverbesserlich seid. Wen Jupiter verderben will, sagten die Alten, den betört er zuerst."

Stürzte der Liberalismus den Thron des Allerhöchsten, so untergrub er damit zugleich die Achtung vor der weltlichen Autorität, nahm ihr den einzigen tragfähigen Pfeiler. Umsonst versucht der Liberalismus die Revolution nur bis zu einem gewissen Punkte gehen zu lassen, umsonst wird von ihm, „wenn jemand weitere Folgerungen ziehen will, gegen ihn nach löblicher Sitte die Hilfe des Polizeistockes und der Bajonette angerufen". Der Liberalismus wird auch hier wiederum „als unfreiwilliger Lehrmeister des Sozialdemokraten ertappt; der letztere ist nur offener, dreister, konsequenter".

Nicht besser steht es mit der Grundlage eines geordneten Familienlebens und damit Volkslebens überhaupt, mit dem Eigentum. Warum, so frägt Pachtler, sollte das Eigentumsrecht dem Sozialisten heiliger sein als das Recht eines katholischen Vaters auf die katholische Erziehung seiner Kinder, das Recht des christlichen Volkes auf die Anerkennung des christlichen Charakters der Ehe? „Und mit dem fremden Eigentum selbst seid ihr bisher, wo es sich um euren Nutzen handelte, gar nicht so skrupulös umgegangen. Das einzige Eigentum des Proletariers ist die Arbeit seiner Hände. Ihr habt durch euren rücksichtslosen Grundsatz von Angebot und Nachfrage, durch eure Überproduktion und maßlose Konkurrenz die Arbeitslöhne an den meisten Orten so herabgedrückt, daß der Arbeiter nicht einmal das notdürftige tägliche Brot erschwingen konnte und hungerte, während ihr in euren Palästen schwelgtet; erst seitdem wir unsere Streiks ordentlich organisiert haben, geht es etwas besser. Und wenn ein Arbeiter schwach oder krank wurde, so hörte ohne weiteres sein Lohn auf, und die wenigsten von euch kümmerten sich um ihn; er war verloren, wenn nicht eine christliche Stiftung, ein religiöser Orden sich seiner annahm. . . . Wie wollt ihr es uns verübeln, wenn wir einmal abrechnen und dabei, wie es bei solchen gewaltsamen Szenen zu gehen pflegt, die Sache nicht so genau nehmen?" Wie soll der Sozialdemokrat, wenn er sieht, wie alle andern Gebote je nach Laune und Bedürfnis gemodelt oder verworfen werden, gerade das siebte für besonders heilig halten und unbehelligt lassen?

Aus diesen Gedankengängen Pachtlers spricht die klare Erkenntnis, wie aus den nur auf das Diesseits gewandten Lehren des Liberalismus, aus seinem rücksichtslosen Egoismus im Wirtschaftsleben nicht minder wie aus der Leugnung eines alle gleich verpflichtenden göttlichen Sittengesetzes jene tiefe, schwere Krankheit des neuen Deutschen Reiches hervorgehen mußte, die wir eingangs beklagt, die innere Zerrissenheit, der Stände- und Klassenkampf. In den oben angeführten, dem Sozialisten in den Mund gelegten Worten weist Pachtler auch bereits darauf hin, daß der Weg der Rettung keineswegs nur der Weg der schönen Worte sein darf, daß es nichts nützen kann, das Christentum und seine Lehre nur im Munde zu führen, ja daß selbst die Liebe allein dort nicht des Hasses und Grolls tiefsten Stachel nehmen kann, wo nicht nur Liebe und Wohlwollen, sondern vor allem Gerechtigkeit Gottes erstes Gebot ist. Soll der Haß aus den Herzen der Volksgenossen schwinden, dann genügt es nicht, daß einige Engel der Liebe und Barmherzigkeit durchs Land gehen, dann müssen jene

vor allem Gottes Gebot in Leistung des gerechten Lohnes, der ein menschenwürdiges Dasein ermöglicht, achten, die sich so gern nur des Herrgotts als des Polizeimanns bedienen möchten.

In wenigen Worten ist hier im ersten Heft unserer Zeitschrift die Gefahr klar gezeichnet, die dem jungen Reich drohte, aber auch nicht minder klar der Weg gewiesen, das drohende Unheil zu bannen. Gilt dies allgemein für das deutsche Volksleben, so ganz besonders für dessen sozialpolitische Gestaltung, für das Verhältnis der Stände und Klassen untereinander und zum Ganzen.

Fünfzig Jahre sind seitdem übers Land gezogen. Wie kam es, daß sich uns heute ein so düsteres Bild bietet, wie wir eingangs sahen? Haben sich keine Männer gefunden, die in jenem Sinne gehandelt, oder ist deren Wirken fruchtlos zerschellt und zerstoben? Wo sind die Spuren desselben in der Sturmflut von heute zu erkennen?

Wir wissen, daß die Mahnungen eines P. Pachtler weder die einzigen noch die ersten waren. Es hat auch nicht an Männern gefehlt, die von Worten zu Taten übergingen, die stets jene Mahnungen wieder aufnahmen. Erst vor wenigen Wochen hat ja einer ihrer Besten seinen siebzigsten Geburtstag unter allgemeiner Anteilnahme gefeiert. Seit dem Ende der siebziger Jahre hat Prälat Professor Dr. Franz Hitze in Wort und Schrift, im Reichstag und in sozialpolitischen Vereinigungen, in der organisatorischen Arbeit im „Arbeiterwohl", im Volksverein und in zahlreichen katholischen Vereinigungen rastlos in diesem Sinne gearbeitet und steht heute als rüstiger Greis, dem jungen Geschlecht ein Vorbild, noch mitten im Schaffen und Weben. Die Festschrift zu seinem siebzigsten Geburtstage „Soziale Arbeit im neuen Deutschland" (Volksvereinsverlag 1921) kündet zugleich von seinem eigenen segensreichen Wirken und von der stattlichen Schar treuer Weggenossen, die sich im Ablauf der Jahrzehnte zusammengefunden haben und heute den Altmeister in Hitze ehren.

Unvergessen muß uns die Arbeit all der Parlamentarier und Volksführer sein, die in hartem Ringen nach dem Aufbau eines von christlichem Geiste getragenen Deutschland strebten. Mitten in den ihnen entgegenbrausenden Stürmen des Kulturkampfes schritten sie zur mutigen Aussaat in der Hoffnung auf bessere Zeiten. Ragte doch noch ein Ketteler in diese Zeit hinein. Männer wie Schorlemer, Galen, Hertling haben als sozialpolitisch tätige Parlamentarier wie darüber weit hinaus im katholischen Leben jener Tage sich dauernd dankbares Gedenken gesichert. Ein

Franz Brandts ging vom Standpunkt des Arbeitgebers an die große Arbeit, ein Lorenz Werthmann — um nur einige wenige der großen Toten zu nennen — mühte sich, den Bau der Gerechtigkeit durch die Gaben der Liebe zu schmücken und wohnlich zu machen. Ungezählte Männer und Frauen schufen und schaffen an den zahlreichen Werken christlicher und katholischer Sozialarbeit in den Standesvereinen wie im Volksverein, in den Gewerkschaften wie in den übrigen auf christlichem Grund gebauten Berufsvereinen. Auch außerhalb des engeren katholischen Kreises, im Lager der sozialen Reform wie in den Kreisen des Protestantismus, treffen wir manchen Gesinnungsverwandten.

Schließlich verstummten gerade in dieser Frage auch die „Stimmen" selbst nie und mühten sich redlich im Laufe der fünfzig Jahre, ihren Anteil beizutragen. Der Stellung der Zeitschrift entsprechend und mehr als vierzig Jahre von diesen fünfzig vom Heimatboden verbannt, mußte sich dieser Anteil natürlich fast ganz auf das geschriebene Wort beschränken. Hier erschienen denn schon in den ersten Bänden der Jahre 1871 und 1872 die grundlegenden Ausführungen Theodor Meyers, der im hohen Patriarchenalter von 92 Jahren 1913 starb. Er faßte diese Aufsätze später zusammen als erstes Heft der Schriftenfolge „Die soziale Frage beleuchtet durch die Stimmen aus Maria-Laach" (Freiburg, Herder, 17 Hefte) unter dem Titel: „Die christlich-ethischen Sozialprinzipien und die Arbeiterfrage" (1904, 4. Aufl.). Auch P. Pachtler schrieb in dieser Reihe: „Die Ziele der Sozialdemokratie und die liberalen Ideen" (1904, 4. Aufl.). Auf den von diesen Veteranen der Zeitschrift gelegten Grundmauern bauten bald jüngere Kräfte rüstig auf. Sie wandten sich den einzelnen Fragen zu, die der Tag aufwarf. August Lehmkuhl arbeitete insbesondere auf dem Gebiet des Arbeitsrechts, des Arbeitsschutzes und Arbeitsvertrages den Gedanken vor, denen später Leo XIII. in der Enzyklika Rerum novarum weitgehenden und höchsten Ausdruck verlieh. Mehr den allgemeinen Gesellschaftsfragen des Staates, der Familie und Frau, vor allem aber des Eigentums wandte sich Viktor Cathrein zu. Seine heute noch vielbegehrten Schriften „Sozialismus" (1919, 11. Aufl., 25. Tausend) sowie „Moralphilosophie" (1911, 5. Aufl.) haben seinen Einfluß noch weit über die Kreise der „Stimmen" hinausgetragen. Ganz den sozialpolitischen Problemen, insbesondere der Neugestaltung eines Gemeinschaftsverhältnisses zwischen Arbeitgeber und Arbeitnehmer diente Heinrich Koch. Die tückische „Proletarierkrankheit" hat ihn aus der Vollkraft des

Schaffens hinweggerafft. Allen voran steht aber die Arbeit Heinrich Peschs. Ein ganzes Menschenalter hindurch baute er in den „Stimmen“ an dem großen Werk seines Solidarismus. Und es ist nicht die geringste Freude anläßlich des Gedenkjahres der Zeitschrift, auch die Fertigstellung des großen fünfbändigen Werkes der Nationalökonomie von H. Pesch gesichert zu sehen.

Wir haben den ersten Teil unserer Frage beantwortet. Wir haben trotz des nur flüchtigen Rundblicks eine große Zahl von Männern und Frauen am Werk gesehen. Mit voller Kraft suchten und suchen sie sich dem abwärtsstürzenden Strom entgegenzustemmen. Wie ist ihnen ihr Mühen gelohnt? Warum ist es ihnen nicht besser gelungen?

Kein Zweifel, weite, ja weiteste Kreise unseres Volkes sind von der Arbeit dieser Männer und Frauen kaum irgendwie erfaßt oder gar beeinflußt worden. Die Gegenwellen waren zu stark, wurden im Lauf der Jahrzehnte stets mächtiger. Schuld daran tragen nicht zuletzt jene Kreise, die Pachtler so scharf gezeichnet hat. Statt ein christliches Reich aufzubauen, glaubte man sich den Luxus eines neuen Religionskrieges, eines Kampfes gegen Rom und seine Kultur, des Kulturkampfes, leisten zu können. So gründlich hatte man diese segenspendende, klassenversöhnende Kultur bekämpft, daß man nicht nur deren Einfluß gerade an den Brennpunkten des neuen Wirtschaftslebens empfindlich schwächte und zurückwarf, sondern auch im unmittelbaren Kampfe gegen den Sozialismus nach dem gleichen Rezept statt zu den Waffen der Gerechtigkeit und Liebe zunächst zur Gewalt griff. Mit Recht sagt der Sozialist Meerfeld: „Aus diesen Kreisen (der liberalen, materialistischen Weltanschauung) erwuchs auch jener Geist der Unduldsamkeit und der brutalen Unterdrückung, der im Kulturkampf wie auch im Sozialistengesetz seine Orgien feierte“ (Das Programm der Sozialdemokratie S. 86). So wurde auch hier Leidenschaft und Klassenhaß förmlich in die Höhe gepreßt. Die Bismarcksche Sozialpolitik hielt diese Entwicklung nicht auf. Vermochte sie doch aus Mangel an genügendem Verständnis für die neue Lage nicht einmal bis zum gesetzlichen Arbeiterschutz vorzudringen. Es war ihr darum auch nicht vergönnt, zu den Herzen der Arbeitermassen den Zutritt zu erzwingen. Diese blieben in steigendem Maß dem Staate fern, namentlich soweit es sich um die nichtkatholischen Gegenden handelte, leider zugleich auch der Religion und deren Übung. Spätere Maßnahmen zu Beginn der Regierung Wilhelms II. vermochten nur wenig mehr zu ändern. Die Seele der Arbeitermassen war verloren

für den Staat, für die übrigen Klassen, leider nur allzuoft auch für den Arbeiter selbst. Das ist sicher mit ein Hauptgrund, weshalb unsere Sozialpolitik so bald zu einem gewissen Stillstand kam, innerlich unfruchtbar blieb. Die warnenden Worte Pachtlers waren in immer weiterem Umfang erfüllt. Und als der große Zusammenbruch Herbst 1918 so ohne Sang und Klang erfolgte, da trat, wenn auch in reiner Form nur für kurze Zeit, an die Stelle der alten Monarchie, die sich wohl christlich nannte, zunächst die sozialistische Republik. Auch diese hatte Pachtler mit den Worten eines Spaniers in jenem ersten Aufsatz schon angedeutet.

Und dennoch wurden gerade in diesem Zusammenbruch neue Keime einer bessern Zukunft sichtbar. Es wurden nicht nur die früheren Lenker des Staates nunmehr handgreiflich über die schlimmen Folgen ihrer Herrschaft belehrt, auch der neue Herr, der Sozialismus gemäßigter Form, mußte alsbald seine Schwächen von aller Welt erkannt sehen, er mußte in der kurzen Zeit seiner Regierung erkennen, daß auch er gleich dem Liberalismus auf schiefer Ebene steht. Von seinen konsequenteren Genossen zur Linken wird er mit Recht derselben Fehler bezichtigt wie der alte Liberalismus, daß seine Stellung in diesen ganzen Wirrungen eine Halbheit und darum unhaltbar geworden sei. Für manch einen ist durch diese Vorgänge der Weg zur christlichen Sozialpolitik, sei es von rechts oder links her, erst geöffnet worden.

Aber wir dürfen auch weitergehen. Wenn manche endlich die Richtung gefunden haben, wenn mitten aus dem Chaos heraus christliche Gesellschaftsziele hier und dort feste Gestalt anzunehmen beginnen, wenn sie gleich Inseln aufragen, nachdem die Hochflut der Revolution sich zu verflüchtigen und ernüchtern beginnt, dann verdanken wir dies doch der Pionierarbeit jener Männer, die mutig an einer christlichen Gesellschaftsordnung gebaut haben, die just um die Zeit, da der alte, auf den Liberalismus aufgeführte Bau zusammenbricht und dessen Erbfolger, den Sozialismus, mit hinabreißen will, das neue Haus des Solidarismus, einer christlichen Gesellschaftsordnung, zum Beziehen fertig erstehen ließen. Klarer wie je erweist heute jeder Tag, daß dies der einzige Boden ist, auf dem die getrennten Volksgenossen zusammenzubringen sind, und zwar in fruchtbarer und werteschaffender Arbeit, in einer Arbeit, die auch die Herzen wieder zueinander bringt. Keiner, der sich nicht wenigstens tatsächlich auf diesen Boden stellt, kann heute auch nur wenige Tage die Zügel in die Hand nehmen.

Gedanken der Gemeinschaft und nicht des Kampfes gewinnen heute immer mehr und leichter Boden. Die Arbeitsgemeinschaft großen Stils, wie sie zwischen den großen Unternehmer- und Arbeiterverbänden in den Revolutionstagen erstand, ist Zeuge davon, aber ebenso das ernste Streben nach genossenschaftlichem Arbeiten, wie es sich bei uns namentlich in den Baugenossenschaften bekundet. Zugleich geht gleich einer gewaltigen Welle die Bewegung mit erneuter Kraft übers Land, die Kopf- und Handarbeiter möglichst nahe zusammenbringen möchte. In den Betriebsräten bahnen sich in verschiedener Entwicklungsmöglichkeit Werkgemeinschaften an. Der vorläufige Reichswirtschaftsrat hat die Vertreter der verschiedensten Interessen zu gemeinsamem Rat zusammengeführt. Der rücksichtslose Wirtschaftskampf der alten Liberalen wie der blinde Klassenkampf der Sozialisten finden in einer abgeklärten, vom christlichen Geiste getragenen Auffassung des Gesellschafts- und Wirtschaftslebens immer mehr entschlossene Gegner.

Liegt schon hierin für alle, die in den letzten fünfzig Jahren an diesem Ziel gearbeitet haben, eine gewisse Genugtuung, so tritt noch die wenn auch ferne Hoffnung hinzu, daß nach all dem Leid, das unserem armen Volk in den nächsten fünfzig Jahren bevorsteht, nach all den Entbehrungen und Bedrückungen, die seiner harren, es schließlich doch noch geläutert den Weg einmal finde zu den Hochzielen der christlichen Gesellschaft und des christlichen Staates. Dahin Wegbereiter und Führer zu sein, muß unser ehrliches, heißes Streben in der kommenden bittern Zeit bleiben.

Constantin Noppel S. J.

Die Überwindung des Materialismus in den biologischen Wissenschaften.

Der neuheidnische Materialismus, der die Grundlagen der christlichen Religion und Gesittung im Einzelleben wie im Völkerleben untergrub, hat die europäische Kulturwelt an den Rand des Verderbens gebracht. Die Übertragung der darwinistischen Ideen auf die Beziehungen zwischen den Nationen war eine der tiefsten Ursachen des unseligen Weltkrieges, und der Gewaltfriede, der ihn abschloß, droht den Kriegszustand zu verewigen. „Man glaube doch nicht", so sagt der Berliner Biologe Oskar Hertwig[1], „daß die menschliche Gesellschaft ein halbes Jahrhundert lang Redewendungen wie unerbittlicher Kampf ums Dasein, Auslese des Passenden ... usw. in ihrer Übertragung auf die verschiedensten Gebiete wie tägliches Brot gebrauchen kann, ohne in der ganzen Richtung ihrer Ideenbildung tiefer und nachhaltiger beeinflußt zu werden ...! Eben darum greift die Entscheidung über Wahrheit und Irrtum des Darwinismus auch weit über den Rahmen der biologischen Wissenschaften hinaus." Der Münchener Philosoph Erich Becher schloß sich in der Zeitschrift „Die Naturwissenschaften" dem Warnrufe Hertwigs an (1918, Heft 28)[2]. Allerdings dürfen wir nicht von der Biologie allein unsere Rettung erwarten, da es sich hier um Weltanschauungsfragen von höchster Bedeutung handelt, die in die alte Losung, „hie Christentum, hie Atheismus", ausklingen. Da jedoch der biologische Materialismus eine Hauptquelle der neuheidnischen Geistesströmung bildet, wird es für uns zugleich lehrreich und hoffnungsreich sein, der Überwindung des Materialismus in den biologischen Wissenschaften unser Augenmerk zuzuwenden, wie sie sich in fünfzigjährigem Ringen vollzog. O. Hertwigs obenerwähnte Schrift befaßt sich nicht mit diesem Gegenstande; sein Name bildet nur einen der

[1] Zur Abwehr des ethischen, des sozialen und des politischen Darwinismus (1918) 2. — Zu unserem Gegenstand siehe auch diese Zeitschrift 97 (1919) 449; 98 (1919) 220; 99 (1920) 289; 100 (1920) 125.

[2] Ebenso auch E. Klein, Der ethische, soziale und politische Darwinismus in biologischer Beleuchtung (Revue Luxembourgeoise 1919).

Marksteine im letzten Abschnitt jener kulturgeschichtlich bedeutsamen Entwicklung.

Der Kampf zwischen Mechanismus und Vitalismus in der Lebenserklärung, zwischen Darwinismus und Teleologie in der Lebensentwicklung, bilden die Hauptszenen jener Geisterschlacht. Die mechanistische Auffassung, welche kein eigenes Lebensprinzip annimmt, sondern die vitalen Prozesse bloß durch chemisch-physikalische Gesetze erklären will, ist zwar in sich keineswegs notwendig materialistisch. Auch Descartes und Leibniz huldigten der Maschinentheorie des Lebens; aber sie waren keine Materialisten, weil sie das Geistesleben des Menschen als eine höhere, über den mechanischen Gesetzen stehende Sphäre betrachteten und auch für die gesetzmäßige Anordnung der materiellen Vorgänge im Organischen wie im Anorganischen eine schöpferische Weisheit als erste Ursache forderten. Materialistisch wurde der Mechanismus erst dann, wenn er auch das Geistige rein mechanisch erklären wollte und die Annahme ausschließlich mechanischer Ursachen für das ganze Weltgeschehen auf seine Fahne schrieb. Die Gefahr lag allerdings nahe, die sich auf vielen Gebieten glänzend bestätigende mechanische Erklärung für die Naturerklärung schlechthin zu halten und die Begriffe mechanische und natürliche Ursächlichkeit zu verwechseln. Auch die wissenschaftliche Entwicklungslehre, welche eine Stammesentwicklung der organischen Arten vertritt, war in sich selber ebensowenig materialistisch wie die Lehre von der individuellen Entwicklung des Organismus, wenn sie als Hauptursache innere Gesetzmäßigkeiten annahm, die in letzter Linie auf die Anordnung einer göttlichen Weisheit bei der Schöpfung des Lebens zurückführen und das Geistesleben des Menschen nicht aus der Materie hervorgehen lassen; erst durch die Leugnung der Teleologie trat sie in den Dienst des öden Materialismus. Nichts hat der Entwicklungstheorie so sehr geschadet, als daß sie durch den Darwinismus und Haeckelismus zum Kampfe gegen eine göttliche Weltordnung mißbraucht wurde. Von der damaligen Überschätzung der Tragweite der für eine Stammesentwicklung der organischen Welt sprechenden Wahrscheinlichkeitsbeweise wollen wir hierbei absehen.

Über „die materialistisch-darwinistische Zeitströmung“ der siebziger Jahre sagt der geistreiche Vorkämpfer des neueren Vitalismus, Hans Driesch[1]: „Vier Grundumstände haben den Charakter alles Denkens

[1] Der Vitalismus als Geschichte und als Lehre (1905) 124.

über die Natur, und nicht nur über sie, in der zweiten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts bestimmt: Zum ersten eine materialistische Metaphysik, wie sie als ganz allgemeiner Gegensatz gegen die idealistische Identitätsphilosophie erwachsen war. Zum andern der Darwinismus, jene Anweisung, wie man durch Steinwürfe Häuser typischen Stiles baut. Drittens die Entdeckung des Gesetzes von der Erhaltung der Energie durch Robert Mayer; ein Satz, der trotz seiner Inhaltsarmut die Naturwissenschaften in wahre Entzückung versetzt hat. Viertens und letztens und ganz besonders für Biologisches in Betracht kommend die Entdeckung und planmäßige Erforschung der feineren Strukturen der Lebewesen mit Hilfe der verbesserten optischen Werkzeuge."

Ueberweg-Österreich [1] datiert „die Wiedergeburt des philosophischen Denkens", die vom Materialismus zum Idealismus zurückführen sollte, allerdings schon vom Jahre 1870. Wie tief damals noch die mechanistische Denkweise sowohl bei den Naturforschern wie bei den Philosophen eingewurzelt war, zeigen uns am anschaulichsten die Namen Du Bois Reymond, Helmholtz, Lotze. In seinen berühmten Reden vor der Berliner Akademie, „Die Grenzen des Naturerkennens" und „Die sieben Welträtsel", galt für E. Du Bois Reymond die Entstehung des Lebens aus dem unbelebten Stoffe nur als ein verwickeltes physikalisches Problem. Die Ablehnung des Vitalismus war für ihn ausgemachte Sache, weil die Annahme einer „Lebenskraft" dem Gesetz von der Erhaltung der Energie widerspreche. Ebenso dachte Hermann v. Helmholtz, der mit dem vorigen „physikalische Methoden in das Studium des Lebens einführte und aus der Physiologie anstatt der Lehre vom Leben eine Lehre von feinen elektrischen, optischen, akustischen und andern Apparaten machte" [2]. „Aber", so sagt Rádl weiter, „Exaktheit war ihr Vorzug, Beschränktheit der Probleme eine notwendige Folge. Mathematisch exakte Theorien war das von ihnen erstrebte, und trockene Formeln das erreichte Ziel. Bald war diese Richtung erstarrt, und heute wird sie wegen ihrer Exaktheit bewundert, ohne daß man mit ihren Errungenschaften etwas anzufangen wüßte." Sogar ein Hermann Lotze vermochte sich trotz seines Zuges zum Idealismus nicht zu befreien von den Banden des Mechanismus. In seiner metaphysischen Theorie der Wirklichkeit war kein Platz für den Vitalismus,

[1] Grundriß der Geschichte der Philosophie [11] (1916) 277.
[2] E. Rádl, Geschichte der biologischen Theorien II (1909) 81.

den er bekämpfen zu müssen glaubte, „weil er die Ursachen der Lebenserscheinungen gleich den Materialisten nur in Massen und Bewegungen suchte“[1]. Dennoch blieben für ihn wie für Leibniz, dessen Metaphysik der Lotzeschen nahe verwandt ist, die Naturgesetze mit ihren Stoffen und Kräften „Schöpfungen Gottes“[2].

Der plumpe Materialismus eines Feuerbach, Büchner, Vogt und Moleschott, der den Mechanismus zur Weltanschauung aufblähte und auch im menschlichen Denken nur ein Phosphoreszieren des Gehirns sah, stieß nicht bloß Idealisten wie Lotze, sondern auch Empiristen wie Du Bois Reymond ab. Aber in den breiten Massen des Volkes, die durch ihn zum Kampf gegen die christliche Religion und Gesellschaftsordnung aufgepeitscht wurden, hat er nicht bloß damals, sondern bis heute ungeheuere Verwüstungen angerichtet. Denn er hatte seit 1859 einen mächtigen Bundesgenossen gefunden im Darwinismus, der im Haeckelschen Monismus zu einem neuen atheistischen Glaubensbekenntnis auswuchs. Der Darwinismus war „das Löwenfell“, das der alternde Materialismus sich umgeworfen hatte[3], und die neue monistische Weltanschauung war nichts weiter als „ein biologisch erfrischter Materialismus“[4].

Charles Darwins Theorie der natürlichen Zuchtwahl, nach welcher die organischen Arten sich entwickelt haben sollten durch das zufällige Überleben des Passendsten im Kampfe ums Dasein, wurde zur Grundlage einer neuen materialistischen Philosophie, welche jahrzehntelang ganz einseitig die Weltanschauung der Gesellschaft bestimmte[5]. Daß diese Theorie selbst in den Kreisen wissenschaftlicher Biologen so großen Anklang fand trotz der vorzüglichen Kritiken eines Albert Wigand (1874), Ernst v. Baer (1876) usw., glaubt J. Reinke[6] zum großen Teil dem Einflusse der „Geschichte des Materialismus“ von Friedrich Lange (1866) zuschreiben zu müssen, der im Darwinschen Selektionsprinzip die wahre, neue Teleologie entdeckt zu haben glaubte. Daß diese Teleologie in Wirklichkeit nichts weiter war als die Allmacht des Zufalls, übersah man nicht minder, wie daß die vorgeblich mechanische Erklärung, welche die Selektionstheorie für die Entstehung der Arten bieten wollte, nur eine leere Täuschung bedeutete; denn

---

[1] Rádl a. a. O. 97. [2] Ueberweg-Österreich a. a. O. 268.

[3] Jak. v. Uexküll, Bausteine zu einer biologischen Weltanschauung (1913) 125.

[4] Jul. Schaxel, Ernst Haeckel und die Biologie seiner Zeit (Naturwissenschaftliche Wochenschrift 1920, Nr. 4).

[5] Ueberweg-Österreich a. a. O. 278. [6] Die Welt als Tat[4] (1905) 24.

nicht durch die chemisch-physikalischen Gesetze des Organismus und seiner Umwelt erklärte ja der Darwinismus die Umbildung der Arten, sondern durch die dem Zufall überlassene „Auslese". Es ist uns heute kaum begreiflich, daß selbst Leuchten der mechanistischen Naturerklärung, wie ein Du Bois Reymond, die Naturzüchtung Darwins als „rettende Planke" preisen konnten; von dem wissenschaftlichen Gehalte des Mechanismus war ja in ihr rein nichts mehr übrig geblieben. Aber — und darin liegt wohl des Rätsels Lösung — um nicht „in den Supranaturalismus zu versinken", d. h. um nicht zur Anerkennung einer schöpferischen Weisheit in der Ordnung der Natur gezwungen zu werden, dafür war selbst die morscheste Planke willkommen. „Wie früher die Naturphilosophie, so war nun auch der Darwinismus eine allgemeine Bewegung, eine Stimmung, eine öffentliche Meinung geworden." [1] Selbst einem Bismarck glaubte man damals keine größere Huldigung darbringen zu können, als daß man ihn bei seinem Besuche in Jena — zum „Ehrendoktor der Phylogenie" vorschlug [2].

Unterdessen war der Darwinismus durch Ernst Haeckel zu einer neuen Weltanschauung des „Alleins" ausgebaut und zu einer neuen Volksreligion erhoben worden. Über sein System des naturalistischen Monismus brauchen wir hier kein Wort mehr zu verlieren [3]. Ein geradezu vernichtendes Urteil fällt E. Rádl in seiner „Geschichte der biologischen Theorien" (II 293—296) über diesen Monismus und über dessen begeisterte Aufnahme bei der Masse seiner Zeitgenossen. Noch schärfer lautet das Urteil eines Mitbegründers der experimentellen Biologie, J. v. Uexküll, der wie Rádl dem positiven Christentum fernsteht; er sagt über den Haeckelismus [4]: „Man muß mit dieser Weltanschauung rechnen; sie wird noch auf Jahrzehnte hinaus das Evangelium der Massen bleiben; denn sie wendet sich ebenso an den gemeinen Verstand wie an den Verstand des Gemeinen." Eben hierdurch ist Haeckels Monismus zur **Kulturgefahr** geworden [5].

In den Kreisen der wissenschaftlichen Biologen erlebte die darwinistische Selektionsdogmatik ihren Hochsommer in August Weismanns „Allmacht

---

[1] Rádl a. a. O. 191. [2] Ebd. 272.

[3] Als die beste Kritik des Monismus von katholischer Seite bezeichnet Ueberweg-Österreich (296) das Buch von Fr. Klimke S. J., Der Monismus und seine philosophischen Grundlagen (1911). — In **dieser** Zeitschrift ist Haeckels Monismus seit seinem ersten Auftreten oftmals behandelt worden.

[4] Bausteine 1913, 133.

[5] Siehe Wasmann, Haeckels Monismus eine Kulturgefahr (1919).

der Naturzüchtung" (1893) und in seiner Determinantenlehre. Aber schon in der „Germinalselektion" (1895) hatte der Nachsommer begonnen, auf den bald die Winterruhe folgen sollte[1]. Es war allerdings etwas zu optimistisch, wenn Hans Driesch 1896 im Biologischen Zentralblatt schrieb: „Der Darwinismus gehört der Geschichte an, wie das andere Kuriosum unseres Jahrhunderts, die Hegelsche Philosophie. Beide sind Variationen über das Thema, ‚wie man eine ganze Generation an der Nase führt'." Aber die Reaktion hatte doch schon erfolgreich eingesetzt, namentlich in der Entwicklungsphysiologie und in der Paläontologie; dadurch war endlich die richtige Unterscheidung zwischen Darwinismus und Entwicklungstheorie siegreich durchgedrungen. Bekannt sind Oskar Hertwigs Worte, die er im September 1900 auf der Naturforscherversammlung zu Aachen sprach: „Wenn die Darwinsche Hypothese auch weggeweht würde, die Entwicklungslehre würde noch stehen bleiben, wo sie stand."[2] Und in seiner „Allgemeinen Biologie" (1906, 598) stellte er die inhaltschwere Frage: „Sollte nicht in derselben Weise wie der vielzellige Organismus aus dem Ei, auch die naturhistorische Art, wenn wir uns auf den Boden der Deszendenztheorie stellen, sich nach dem Prinzip einer steten, gleichmäßigen Progression entwickeln, nicht als ein Spiel von Zufälligkeiten?" Das war eine Rückkehr zu den teleologischen Anschauungen, welche Ernst v. Baer[3] dreißig Jahre früher gegen Darwin und Haeckel vertreten hatte.

Vor allem war es der Neovitalismus, der den Darwinismus allmählich in der Biologie entthronte. Der ältere Vitalismus, der eine eigene Lebenskraft annahm, war seit der Mitte des Jahrhunderts tot. Die damals mächtig aufblühende Zellenlehre[4] vermochte ihn nicht zu neuem Leben zu erwecken, solange man nur auf die Form der Zelle und ihre materiellen Bestandteile, nicht aber auf ihre Formbildung und ihre Beziehung zum Werden des vielzelligen Organismus achtete. Man übersah über den Bausteinen das Gebäude und seinen Baumeister, und es dauerte Jahrzehnte,

---

[1] Reinke, Die Welt als Tat[4] 446.

[2] O. Hertwig, Die Entwicklung der Biologie im 19. Jahrhundert, 15. Siehe hierüber auch Wasmann, Die moderne Biologie und die Entwicklungstheorie[3] (1906) 9. Kapitel; vgl. auch diese Zeitschrift 63 (1902) 8. Heft: Gedanken zur Entwicklungslehre.

[3] Studien aus dem Gebiete der Naturwissenschaften (1876) Teil II IV V.

[4] Zum folgenden siehe diese Zeitschrift 61.—63. Band (1901—1902); ferner Wasmann, Biologie und Entwicklungstheorie[3], 3.—8. Kapitel.

bis es endlich O. Whitman (1893) und M. Heidenhain (1907)[1] gelang, die mechanistische Bausteintheorie in der Zellenlehre zu überwinden. Erst ein tieferes Studium der tierischen und pflanzlichen Formbildung konnte wieder zur vitalistischen Auffassung des Lebensproblems, zur Anerkennung eines die mechanischen Vorgänge innerlich beherrschenden und zielstrebig leitenden Lebensprinzips zurückführen. Daher mußte nun die Entwicklungsphysiologie zur eigentlichen Geburtsstätte des neuen Vitalismus werden. Es gibt in der Tat, wie Driesch (Vitalismus 125) sagt, keine schlagendere Widerlegung des Darwinismus als die Regeneration des abgeschnittenen Beins eines Salamanders, wo die Entwicklung mit handgreiflicher Zielstrebigkeit auf die Neubildung des verlorengegangenen Gliedes gerichtet ist. Und es gibt keine schlagendere Widerlegung der Maschinentheorie des Lebens als die Restitution einer Seescheide (Clavellina), wo der abgeschnittene Kiemenkorb des Tieres zu einem Zellhaufen zerfällt, aus dem dann eine neue ganze Clavellina hervorwächst[2]. Der Name „Entwicklungsmechanik", den Roux der experimentellen Entwicklungsphysiologie beigelegt hatte, sollte für die mechanistische Lebenserklärung zur Grabschrift werden.

Wenn heute Biologen wie Philosophen von der rein mechanischen Erklärung mehr und mehr abgerückt sind, so ist das die Frucht des Sieges des Vitalismus. Aber es gelang ihm erst nach hartem Kampfe, sich gegen die materialistisch-darwinistische Geistesströmung durchzusetzen. „E. v. Hartmanns glänzende Widerlegung des Mechanismus in den siebziger Jahren verhallte noch wie die Stimme eines einsamen Rufers in der Wüste. Man schwelgte förmlich in der streng mechanischen Einheitsformel des Materialismus; der alle Zwecke und höheren Lebensprinzipien ausschließende Entwicklungsgedanke des extremen Darwinismus übte seine bleibende und drakonische Herrschaft über Fach- und Populärwissenschaft aus."[3] Da kann es auch nicht wundernehmen, daß verdienstvolle Werke von katholischer Seite, wie „Die großen Welträtsel" von T. Pesch[4], welche die gesamte Naturphilosophie auf aristotelisch-scholastischer Grundlage neu zu orientieren suchten, nicht einmal des „vorübergehenden Sensationserfolges" sich rühmen

---

[1] Plasma und Zelle.

[2] Driesch, Studien über das Regulationsvermögen der Organismen (1902) Nr. 6; siehe auch diese Zeitschrift 67 (1904) 4. u. 5. Heft: Das Rätsel des Lebens.

[3] B. Jansen, Das gegenwärtige philosophische Deutschland (diese Zeitschrift 95 [1918] 2. Heft) 141.

[4] 1. Auflage 1883—1884 (3. Auflage 1907).

durften, mit dem E. v. Hartmanns Kritik des Darwinismus nach Ueberweg-Österreich (277) sich begnügen mußte. Die Biologen wollten nicht durch Philosophen sich belehren lassen; Naturforscher mußten es sein, welche die Ideen der Zielstrebigkeit wieder zur Geltung brachten. Vor allem waren es die Schriften Karl Ernst v. Baers, die, wenngleich spät, ihre Wirkung auszuüben begannen. 1905 schrieb W. Haake[1]: „Die Teleologie, der Baer huldigte, gewinnt seit einigen Jahren fort und fort an Boden. . . . Der ‚alte Baer' dürfte wieder in Mode kommen."

v. Baers Kritik der darwinistischen Zufallstheorie ist namentlich durch J. Reinkes „Die Welt als Tat" (1899) und durch O. Hertwigs „Das Werden der Organismen" (1916) zu neuer Geltung gelangt. Des ersteren Theorie der zweckmäßigen Anpassung wie des letzteren Theorie der direkten Bewirkung sind im tiefsten Grunde Baersche Teleologie. Folgerichtiger als Hertwig hat Reinke[2] den Gedanken der inneren Zielstrebigkeit der Organismen zu seiner Lehre von den Dominanten ausgebaut, die als „immanente Ursachen" die mechanische Energie der Lebensvorgänge in vitale Bahnen lenken. Hans Driesch[3], seit Jahrzehnten der tatkräftigste Verfechter des Vitalismus, hat endlich seit 1899 die Maschinentheorie des Lebens ganz überwunden. Die Autonomie (Eigengesetzlichkeit) des Lebens ist durch ihn zur Lehre von den Entelechien geworden, die als innere Formalprinzipien die organische Entwicklung zielstrebig leiten. Die experimentelle Vererbungslehre des Mendelismus hat uns schließlich die geheimnisvollen Erbeinheiten oder Gene (Johannsen) als eigentliche Träger der Vererbung erschlossen. Diese Gene sind aber, wie v. Uexküll[4] richtig bemerkt, nicht „materielle, sondern formale Größen". Sie sind die immanenten Erbanlagen des Organismus, die sich der materiellen Erbstücke des Keimes (der Chromosomen) nur als Vererbungsträger bedienen. Trotz ihrer relativen Unabhängigkeit untereinander schließen sie sich doch einheitlich zusammen zur „genotypischen Gesamtkonstitution" des Individuums und bestimmen seine „Reaktionsnorm" gegenüber den Einflüssen der Umwelt[5]. Durch diese

---

[1] Siehe Stölzle, K. E. v. Baers Ausgewählte Schriften (1907) 5.

[2] Besonders in seiner vortrefflichen „Einleitung in die theoretische Biologie"[2] (1911) 19. Kapitel.

[3] Siehe namentlich seine folgenden Schriften: Die organischen Regulationen (1901); Der Vitalismus (1905); Philosophie des Organischen (1909); Logische Untersuchungen über Entwicklung (1920). [4] Bausteine 1913, 279.

[5] W. Johannsen, Experimentelle Grundlagen der Deszendenzlehre 628 (Die Kultur der Gegenwart, Allgemeine Biologie 1915). Die sich hieraus ergebende

Auffassung der Gene wird die neue vitalistische Lebenstheorie harmonisch ergänzt: die Gene sind die Formalursachen der zielstrebigen Entwicklung der ganzen organischen Welt seit dem Beginne des Lebens auf unserem Planeten [1].

Naturwissenschaft ist nicht Metaphysik; aber beide stehen in innigstem Zusammenhang für den denkenden Menschengeist, der aus den Naturgesetzen auf ihren intelligenten Urheber schließen muß [2]. Die Überwindung des Mechanismus in der Biologie mußte daher folgerichtig auch zur Überwindung des materialistischen Monismus in der Weltanschauung führen. Wenn es in der lebenden Natur mehr gibt als Stoff und Energie, wenn die materiellen Stoffwechselvorgänge durch Dominanten, Entelechien, Gene zielstrebig bestimmt werden, dann müssen wir auch eine höhere, das ganze Weltgetriebe beherrschende Intelligenz annehmen, welche die erste Ursache der zielstrebigen Entwicklungsfaktoren ist. Aber, um diese Folgerung zu ziehen, dazu gehörte heute Mannesmut, und noch mehr Mut, um sie klar zu ziehen. Unter den schönen Worten „kosmische Vernunft" (Reinke) oder „Weltentelechie" (Driesch) mag zwar die wahre Gottesidee verborgen sein, aber sie wagt sich nicht hervor unter dem monistischen Modeschleier. Doch nein, dieses Urteil wäre ungerecht. Bei Reinke hat sie sich hervorgewagt in seinem Buche „Die Welt als Tat", das seit Beginn dieses Jahrhunderts (1899—1908) bereits fünf Auflagen erlebte. Im 35. Kapitel spricht er sich, frei von agnostischen Vorurteilen, nicht bloß gegen den Atheismus, sondern auch gegen den Pantheismus aus und bekennt sich offen zur theistischen Gottesidee, welche allein dem Kausalbedürfnis des menschlichen Geistes entspricht und „für den Naturforscher mit überzeugender Logik aus den Tatsachen folgt" [3].

Wenn heute ein Biologe in den Kreisen seiner Fachgenossen wiederum für die theistische Weltauffassung gegenüber der monistischen eintreten darf in seinen philosophischen Schlußfolgerungen aus den Ergebnissen der Biologie [4],

---

Schlußfolgerung für die Annahme eines einheitlichen individuellen Lebensprinzips der Tiere und Pflanzen siehe bei Wasmann, Gastpflege der Ameisen (1920) 181.

[1] Siehe diese Zeitschrift 100 (1920) 138.

[2] Vgl. Stölzle, Naturwissenschaft und Metaphysik, ihr gegenseitiges Verhältnis (Philos. Jahrbuch der Görres-Gesellschaft 1920, 4. Heft).

[3] Die klassische Stelle findet sich S. 479 (4. u. 5. Aufl.), die Ablehnung des Pantheismus S. 486.

[4] Siehe auch Wasmann, Gastpflege der Ameisen (1920) 125 ff. (Schaxels Abhandlungen zur theoretischen Biologie, 4. Heft).

so ist das die Frucht der Überwindung des Materialismus in den biologischen Wissenschaften.

Mächtig verstärkt wurde die in der Biologie sich vollziehende Wandlung dadurch, daß auch in den Geisteswissenschaften eine parallele Strömung einsetzte, welche die wissenschaftliche Berechtigung und Fruchtbarkeit der teleologischen Erklärung anerkannte[1]. Gleichzeitig erwachte in Natur- und Geisteswissenschaften die geschichtliche Betrachtungsweise und erschloß das Verständnis für die Ideenrichtung des griechischen und christlichen Altertums und der Scholastik, die das gesamte Weltgeschehen aus immateriellen, idealen Prinzipien ableiteten. So schwanden viele Vorurteile gegen das christliche Altertum und Mittelalter. Wie die Biologen jetzt einen Albertus Magnus neben Aristoteles als selbständigen Forscher feiern[2], so wurde ein Augustinus zum Liebling der modernen Philosophen, und auch der Geistesgröße eines Thomas von Aquin beginnt man Gerechtigkeit widerfahren zu lassen. Dadurch werden aber für das moderne Denken neue Anknüpfungspunkte geboten zur Lösung der Weltanschauungsfragen im christlichen Sinne.

---

[1] Siehe B. Jansen, Das zukünftige philosophische Deutschland (diese Zeitschrift 95 [1918] 268 ff.).

[2] Siehe diese Zeitschrift 83 (1912) 282. Die Neuausgabe der Tiergeschichte des Albertus durch Stadler, deren erster Band 1916 erschien (siehe diese Zeitschrift 92 [1917] 591) ist 1921 durch Erscheinen des zweiten Bandes vollendet worden (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters von Cl. Baeumker, Band XVI).

Erich Wasmann S. J.

Deutsche Dichtung und katholische Wertung seit 1871.

Soweit wie die Stellung der deutschen Katholiken zum literarischen Leben der letzten fünfzig Jahre durch die katholische Weltanschauung bestimmt wurde, haben von Anfang an drei Ereignisse entscheidende Bedeutung gehabt: das Vatikanische Konzil, der Kulturkampf, die Erneuerung der scholastischen Philosophie.

Die deutschen Bischöfe, die im Sommer 1870 von der römischen Kirchenversammlung heimkehrten, mit deren Verlauf sie bekanntlich nicht alle einverstanden gewesen waren, gaben durch ihre einmütige Anerkennung aller Konzilsbeschlüsse dem katholischen Volk ein erhebendes Beispiel der Glaubenstreue. Der Blick für die Einheit und Reinheit der kirchlichen Lehre wurde allgemein schärfer, und im Lichte der Definitionen des Konzils über den Gottesbegriff, die Entstehung der Welt, die Offenbarungsreligion, das Verhältnis von Glauben und Wissen erschienen viele Anschauungen, die man bisher wenigstens im Spiel der Dichtung irgendwie hatte gelten lassen, unzweideutig als verderbliche Irrtümer.

Als dann im folgenden Jahre die preußische Regierung durch Verordnungen und Gesetze die Freiheit der katholischen Kirche zu knebeln begann, und von allen Seiten den Katholiken der Vorwurf entgegengeschleudert wurde, ihr Glaube sei ein Hemmnis für die Entwicklung der deutschen Kultur, war es nur zu begreiflich, daß man in katholischen Kreisen anfing, diese gepriesene Kultur auch in dem künstlerischen Ausdruck, den ihr die neuere deutsche Dichtung gegeben hatte, genauer als bisher auf ihren wirklichen Wert zu untersuchen.

Die Wiederbelebung der scholastischen Philosophie endlich, die in Deutschland mindestens seit 1860 begonnen hatte, erhielt im Jahre 1879 durch Leos XIII. Enzyklika Aeterni Patris einen so nachhaltigen Aufschwung, daß alle Gebiete des katholischen Geisteslebens, die literarische Kritik nicht ausgenommen, ihren Einfluß erfuhren. Dank der wachsenden Vertrautheit mit den scholastischen Gedankengängen waren die katholischen Kritiker imstande, die Unzulänglichkeit der dem katholischen Glauben widersprechenden

Philosophien auch unter dem Strahlenkleid gefeierter Dichtungen sicher zu erkennen und von innen heraus zu überwinden.

Was so die siebziger Jahre den deutschen Katholiken an religiösem Gewinn eintrugen: das geklärte Glaubensbewußtsein, der gestählte Glaubensmut und die vertiefte Glaubenserkenntnis, wurde ihnen auch für die folgenden Jahrzehnte ein wertvoller Schutz gegen kurzlebige Irrtümer literarischer Moden und ein Antrieb zu stärkerer Beteiligung am literarischen Schaffen ihrer Zeit.

Wohl hatte Eichendorff 1857 in seiner „Geschichte der poetischen Literatur Deutschlands" das Urteil über die Weltanschauung unserer Klassiker von der Bewunderung für ihre künstlerische Größe deutlich getrennt. Aber in gebildeten katholischen Kreisen war um 1870 das Gefühl für diese Unterscheidung noch längst nicht lebendig genug. Während man auf dem Gebiete der persönlichen Frömmigkeit und der Kirchenpolitik die verschwommene und bequeme Humanitätsreligion der Großväter überwunden hatte, sah man nur zu oft in den Werken unserer Dichter duldsam über das hinweg, was man überall sonst bekämpfte.

Aber seit den siebziger Jahren leiteten katholische Zeitschriften und Monographien auch hier einen Umschwung ein. Sie beschäftigten sich kritisch mit den religionsphilosophischen Gedanken Lessings und Herders, mit der Naturreligion und den sittlichen Anschauungen Goethes und mit dem dogmenlosen Idealismus Schillers. Die unvergänglichen Verdienste dieser Großen um die sprachliche und künstlerische Bildung unseres Volkes wurden auch weiterhin von den führenden Katholiken willig anerkannt, aber angesichts der klaren Sätze des Vatikanums konnten sie sich ebensowenig verhehlen, welch ein Abgrund sie von Lessings Zweifel oder Goethes Pantheismus trennte, wie wenig sie die Philosophie und Geschichtsauffassung Herders oder Schillers zu teilen vermochten, wenn sie auch nur etwas durch die Schule der scholastischen Metaphysik gegangen waren.

Den einen oder andern der katholischen Kritiker mag die Hitze des aufgezwungenen Streites manchmal zu weit geführt haben, — das ist Kämpferlos; im ganzen schuldet das katholische Deutschland ihrer Aufklärungsarbeit unauslöschlichen Dank. Daß die damalige Zeit wirklich einem übertriebenen Klassikerkult verfallen war, wird auch von Nichtkatholiken anerkannt, und selbst die höchste Bewunderung wird heute meistens vorsichtig eingeschränkt.

Die im Verhältnis zu den Klassikern errungene Selbständigkeit festigte die Stellung der deutschen Katholiken gegenüber den literarischen Tages-

strömungen. Der Katholik hatte den unschätzbaren Vorteil, daß ihm seine Weltanschauung von vornherein im Naturalismus, Symbolismus und Expressionismus die Irrtümer zeigte, die viele andere erst sahen, als die Hoffnungen, die sie auf die neuen Richtungen gesetzt hatten, jedesmal grausam getäuscht wurden.

„Der metaphysische Mensch ist tot", schrieb Zola am Ende der siebziger Jahre, „der philosophische Mensch stellt uns auf einen ganz neuen Boden" (Le roman expérimental [Paris 1880] 52). Der Naturalismus unterwarf den Menschen willenlos und restlos den Gesetzen des unbelebten und belebten Stoffes. Der Mensch, so meinte man, folge notwendig seinen Trieben, und seine Triebe seien nur ein Teil des rein mechanischen Weltlaufes. Je strenger sich der naturalistische Dichter von dem fernhielt, worin andere das Merkmal des Geistes erblickten, desto sicherer glaubte er die Wirklichkeit zu erfassen. Daher war ihm alles Häßliche, Krankhafte und besonders alle geschlechtliche Sinnlichkeit ein willkommener Vorwurf. Technisch war ihm die genaue Wiedergabe der Natur das Höchste, was die Kunst zu leisten vermochte.

Alle diese Grundlagen des Naturalismus, dessen ausländische Führung bald auch in Deutschland eine zahlreiche und oft sehr laute Gefolgschaft fand, mußten dem Katholiken ohne weiteres als nicht tragfähig gelten. Er wußte mit unumstößlicher Gewißheit durch die Glaubensentscheidungen seiner Kirche, daß der Mensch eine geistige und freie Seele hat, daß es also nicht bloß eine stoffliche Wirklichkeit gibt, und daß der sittliche Unterschied von Gut und Böse zu Recht besteht. Eine ästhetische Theorie, die grundsätzlich von Geist und Sittlichkeit absah, konnte ein folgerichtig denkender Katholik nicht für wahr halten.

Selbstverständlich wurde der katholische Widerspruch gegen die naturalistische Kunst von ihren erleuchteten Propheten nicht beachtet, aber es dauerte nur wenige Jahre, bis sie am Ende ihrer schmutzigen Sackgasse standen und beschämt umkehren mußten. 1891 erschien Hermann Bahrs „Überwindung des Naturalismus", und 1892 wiederholt Richard Dehmel im Märzhefte der Münchener „Gesellschaft", was Bahr von Frankreich zu uns herübergebracht hatte: der Naturalismus sei tot, das künstlerische Schaffen sei „Umwertung von Rohstoffen, nicht bloße Wiedergabe". Man sehnte sich nach Geist und Freiheit, nach einer Kunst, die zwar die technischen Fortschritte des Naturalismus ausnützte, aber zugleich, wie der Zolaschüler Huysmans um dieselbe Zeit im ersten Kapitel von Là-bas sich ausdrückte, ein „vergeistigter Naturalismus" wäre.

Die Katholiken hatten also doch recht gehabt, als sie der naturalistischen Mode nicht folgen wollten. Selbst für die Technik hatten sie das nicht nötig: sie hätten nur die Art ihrer großen Annette von Droste-Hülshoff weiter zu entwickeln brauchen.

Der Geist ist seit dem Absterben des Naturalismus die Sehnsucht der deutschen Dichtung geblieben. Aber diese Sehnsucht verlor sich sofort in neue Irrwege. Die Symbolisten, die seit den neunziger Jahren den literarischen Ton angaben, empfanden ganz richtig, daß dem Künstler das Stoffliche Ausdruck des Geistigen werden müsse. Nur verfielen sie, wieder nach französischem Muster, auf gar zu seltsame Methoden geistiger Entdeckung.

Zunächst blieben sie bei der Vorliebe für das Krankhafte. Wem sich der Geist der neuen Kunst offenbaren sollte, der mußte irgendwie „erblich belastet" sein, zu widernatürlichen Genüssen aller Art neigen und sich mit Stolz einen „Dekadenten" nennen. Der Haschischraucher Baudelaire und der Absinthtrinker Verlaine waren bewunderte Vorbilder.

Dann ließ man sich durch den Dänen Georg Brandes zu einem Verneiner der Krankheit führen, der aber doch selber krank war, zu Nietzsche. Seine Prosa funkelte von symbolischen Lichtern, und seine Gedanken von der Umwertung aller Werte und von der Herrlichkeit des Übermenschen schienen in ungeahnte Fernen des Geistes zu locken. Nur zeigte sich immer klarer, daß gerade die am wildesten nach schrankenloser Herrenmoral dichteten und lebten, die Nietzsche als die Vielzuvielen gebrandmarkt und zu Mäßigkeit, Geduld, Gottesfurcht und allen „Herdentugenden" verurteilt haben würde.

Zwanzig Jahre lang fischte man mit den feinsten impressionistischen Netzen nach Eindrücken der Welt, um den Geist ahnend zu erfassen, aber was die übernervösen Hände aus der Flut ans Licht zogen, enttäuschte trotz verzweifelter Reklamen immer mehr. Schließlich gab man nach dem Naturalismus auch den symbolistischen Impressionismus aller Grade mißmutig den Wellen preis.

Gewisse technische Fortschritte des Symbolismus konnte die katholische Kritik natürlich anerkennen, obschon auch da vielleicht manches, was als Fortschritt galt, eigentlich bloß durch den Reiz der Abwechslung wirkte. Aber die Versuche, das Verkümmerte, das aus dem seelischen Gleichgewicht Geratene, das Perverse zum fruchtbarsten Nährboden geistiger Werte zu machen, mußten in der harmonischen Klarheit der katholischen Weltanschauung ohne weiteres als aussichtslos erscheinen. Und alles, was Nietzsche und seine Jünger in dionysischem Rausche von einer antichrist-

lichen Größe der Menschheit träumten, ward für den Katholiken Luftschlösser. Der Katholik sah voraus, daß eine Kunst, die Gott leugnet, keinen Bestand haben kann; denn Gott ist der ewige Grund aller Dinge, und der Katholik wußte, daß eine Dichtung, die den Unterschied von Gut und Böse aufheben will, die innere Einheit ihrer Gestalten rettungslos zerstört, denn durch die bloße Tatsache, daß jemand Mensch ist, sind bestimmte sittliche Pflichten unbedingt gegeben. Der Katholik konnte sich also dank seiner Religion den literarischen Umweg der Symbolisten ersparen.

Nicht anders war es mit dem Expressionismus. Auch diese jetzt im Sterben liegende oder schon gestorbene Literaturmode führte sich als Verkünderin des Geistes ein. Im Almanach „Die neue Dichtung" (Leipzig 1918, 3) sagte Heinrich Mann, das jüngste Geschlecht erhebe sich als „Partei des Geistes" gegen den „in Riesenverbänden organisierten Widergeist". Das mag wohl gut gemeint gewesen sein, tatsächlich aber dienten die Bücher der am meisten genannten Expressionisten mit ihrem Wirrwarr von Sinnenrausch, nervöser Angst und seelischer Leere eher dem „Widergeist" als dem Geiste. Um so mehr, als laut Kasimir Edschmids programmatischen Darlegungen der expressionistisch gesehene Mensch sein Leben „ohne die kleinliche Logik, ohne Folgerung, beschämende Moral und Kausalität, lediglich nach dem ungeheuren Gradmesser seines Gefühls" regeln sollte, um auf diese Weise Gott, „die große, nur mit unerhörter Ekstase des Geistes zu erreichende Spitze des Gefühls", zu finden (Neue Rundschau, Berlin, März 1918, 365 f.).

Vom katholischen Standpunkt aus leuchtete die Aussichtslosigkeit eines Gottsuchens ohne Kausalität und Moral sofort ein. Soweit aber der Expressionismus ein Bekenntnis zum Geist war, sagte er dem Katholiken wahrhaftig nichts Neues. Durch die absonderlichen äußeren Mittel der neuen Kunst ließen sich nur wenige katholische Kritiker und Dichter bestechen. Sie hofften vergeblich, auf diesem Wege zu einem dem Zeitempfinden entsprechenden Ausdruck ihrer Ideale gelangen zu können.

Die Entwicklung gab sehr bald denen recht, die auf Grund ihrer scholastisch orientierten Ästhetik den Expressionismus als Ganzes abgelehnt hatten. Schon voriges Jahr brachte der „Neue Merkur" einen Aufsatz über das „Ende des Expressionismus", und auch im „Kunstwart" hieß es schon im November 1920 (118): „Einer nach dem andern unserer Kritiker à la mode entdeckt jetzt: mit dem Expressionismus, ach nein, mit dem Expressionismus ist es nichts."

Selbstverständlich kann keine literarische Richtung die künstlerischen Möglichkeiten nach allen Seiten hin gleich vollkommen ausnutzen, und schon deshalb macht ihr das menschliche Abwechslungsbedürfnis früher oder später ein Ende. Nicht darauf kommt es hier an, sondern auf die unleugbare Tatsache, daß Naturalismus, Symbolismus und Expressionismus gerade an dem zugrunde gegangen sind, was sie in Gegensatz zur katholischen Weltanschauung brachte. Daneben steht die weitere Tatsache, daß die katholische Weltanschauung das eigene literarische Leben der deutschen Katholiken in den letzten fünfzig Jahren gesteigert hat.

Lange Zeit mußten freilich wichtigere Aufgaben fast die ganze Kraft des katholischen Volksteiles in Anspruch nehmen. Der Kulturkampf zwang zur Verteidigung der religiösen Überzeugung und der kirchlichen Rechte. Die politische Arbeit in Versammlung und Presse zog alle Gemüter so stark in ihren Bann, daß die Teilnahme für dichterische Bestrebungen weit zurücktrat. Fast gleichzeitig mußte sich das katholische Deutschland auch seine soziale Theorie schaffen und die Lösung der sozialen Frage in katholischem Sinne praktisch in Angriff nehmen. Die katholische Welt hat längst anerkannt, daß die deutschen Katholiken auf diesem Gebiete Großes geleistet haben. Dazu kommt ihr ansehnlicher Beitrag zur Nutzbarmachung der scholastischen Philosophie und zur Überwindung einer blind antikatholischen Auffassung der Natur und der Geschichte.

Es ist wirklich zu verstehen, daß unter solchen Verhältnissen die katholische Minderheit, die zugleich wirtschaftlich schwächer war und auf staatliche Förderung verzichten mußte, nicht auch noch in der Pflege der Dichtkunst mit ihren nichtkatholischen Volksgenossen wetteiferte. Was das gedrückte katholische Herz an Erhebung brauchte, fand es unendlich reicher als im Traum des Dichters oder im Spiel der Bühne in der Innigkeit und Pracht des katholischen Gottesdienstes.

Nachdem aber die siegreich aus dem Kulturkampf hervorgegangenen Katholiken ihre gefährlichsten Wunden geheilt und ihre politische, soziale und wissenschaftliche Stellung gefestigt hatten, konnten sie mit der freieren Teilnahme am Gesamtleben des deutschen Volkes auch der deutschen Dichtung mehr Aufmerksamkeit widmen. Und gerade aus ihrer katholischen Weltanschauung fühlten sie sich dazu noch stärker gedrängt als aus andern Gründen. Sie empfanden es als eine Pflicht gegen ihre über alles geliebte Kirche, auch auf diesem Gebiete, soweit es die äußeren Verhältnisse zuließen, hinter ihren andersgläubigen Volksgenossen nicht zurückzubleiben.

Und die Erinnerung an die große Geschichte katholischer Dichtung wie die Vertiefung in die unerschöpflichen künstlerischen Werte der katholischen Religion steigerte die Zuversicht ihres Strebens.

Es war eigentlich nur ein Ausdruck dieses vorwärtstreibenden Eifers, daß unter den Katholiken eines Tages Stimmen laut wurden, die von literarischer Rückständigkeit des katholischen Volksteiles sprachen. Die Tatsache wurde von keinem Einsichtigen geleugnet, und aus den vorhin dargelegten Lebensbedingungen der deutschen Katholiken war sie sehr gut erklärlich. Nur über das Maß der Rückständigkeit und über die Mittel zu ihrer Überwindung entstand ein langer und oft unerfreulich heftiger „Literaturstreit". Als aber durch den Kampf die Begriffe geklärt waren und in der alles umfassenden Weite der katholischen Weltanschauung die religiös-sittlichen mit den ästhetischen Forderungen einheitlich verbunden wurden, wuchsen mit der Sicherheit der katholischen Kritik und der literarischen Aufnahmefähigkeit des katholischen Publikums zugleich der Wagemut der katholischen Verleger und die Schaffensfreude der katholischen Dichter.

Vereinzelt war unterdessen auch schon der Ruf nach Eroberung der Bühne erklungen. Anfangs hatten sich die Katholiken damit begnügt, dem deutschen Theater, das in den siebziger Jahren von mehr als leichtsinnigen französischen Salonstücken und schlüpferigen Operetten beherrscht wurde, und das auch später die katholischen Überzeugungen so oft verhöhnte, entrüstet fernzubleiben. Aber die Vertiefung der katholischen Kulturgedanken führte naturgemäß zu der Erkenntnis, daß es katholische Pflicht sei, dem religiösen und sittlichen Verderben, mit dem die Bühne das Volk bedrohte, einen Damm entgegenzuwerfen und ein so hervorragendes Bildungsmittel wie das Theater in den Dienst der guten Sache zu stellen.

Nach verschiedenen, auf kleinere Gebiete beschränkten Gründungen katholischer Theaterfreunde gaben deutsche Katholiken den ersten Anstoß zu zwei das ganze Reich umfassenden Unternehmungen: dem „Verband zur Förderung deutscher Theaterkultur" und dem „Christlich-deutschen Bühnenvolksbund". Der Theaterkulturverband soll durch die Betonung künstlerischer Forderungen und durch die Beseitigung wirtschaftlicher Schwierigkeiten dem ärgsten Schmutz und Schund entgegenwirken. Der Bühnenvolksbund setzt sich auf alle Weise für die Aufführung von Werken deutsch und christlich gesinnter Dichter ein. Die noch nicht fernen Zeiten, wo auf den großen öffentlichen Bühnen Deutschlands nie ein lebender katholischer Dramatiker zu sehen war, sind vorüber.

Daß aus der katholischen Weltanschauung auch auf deutschem Boden selbst unter ungünstigen Bedingungen noch immer bedeutende dichterische Werke entstanden, hatte sich übrigens schon in den siebziger Jahren gezeigt. Webers „Dreizehnlinden" war lange das Lieblingsepos für jung und alt. Hansjakob und Alban Stolz überragten als Volksschriftsteller alle ihre Zeitgenossen. Der Platz, der in deutschen Literaturgeschichten widerwillig oder willig den Katholiken eingeräumt wurde, vergrößerte sich dann von Jahr zu Jahr. Zugleich nahmen die deutschen Katholiken infolge der weit reichenden Verbindungen ihrer Kirche hervorragenden Anteil an der Erschließung der neuprovenzalischen und neukatalanischen Literatur, wie sie überhaupt immer bemüht waren, das Weltbild, das ihre heimischen Dichter ihnen zeichneten, durch die Schöpfungen hervorragender katholischer Meister Frankreichs, Spaniens, Italiens, Polens und Irlands zu ergänzen.

Auch auf dem Gebiete der Literatur darf also gesagt werden, daß die deutschen Katholiken seit 1871 gewachsen sind, und daß gerade ihre katholische Weltanschauung diesem Wachstum Kraft und Sicherheit gegeben hat. Die „Stimmen" sind zu ihrem Teile bemüht gewesen, das Gedeihen zu fördern. Mit welchem Erfolg, mögen andere beurteilen. Jedenfalls bestätigt die deutsche Literaturgeschichte der letzten fünfzig Jahre, daß es richtig war, der Sieghaftigkeit katholischer Leitgedanken auch im Reiche der Dichtung unerschütterlich zu vertrauen.

Jakob Overmans S. J.

Von Piloty zu Picasso.

Ein Bogen von gewaltiger Spannweite liegt zwischen diesen beiden Namen, die, zeitlich nur durch wenige Jahrzehnte getrennt, eine alte und eine neue geistige Welt bezeichnen, innerhalb desselben Kulturkreises so verschieden voneinander wie etwa die Kultur des fernen Ostens von der abendländischen. Wird das 19. Jahrhundert überhaupt noch auf lange hinaus der Kunstforschung schwierige Rätsel zu lösen geben, so besonders sein letztes Drittel mit dem Anfang des neuen Jahrhunderts. Nicht als ob es etwa, wie in dem noch wenig erforschten 18. Jahrhundert, an Tatsachenmaterial fehlte, als ob viele Namen von Bedeutung verschollen sein könnten und erst wieder ans Tageslicht gebracht werden müßten, die Schwierigkeit bietet vielmehr das in allen Farben schillernde Bild dieses Jahrhunderts, die Mannigfaltigkeit seiner Erscheinungen und das geheimnisvolle Wesen der treibenden Kräfte. Die einheitliche Stilgesinnung und Stilform, der sich früher unbewußt die einzelnen auch noch so persönlich gerichteten Künstler eingeordnet hatten, die aber schon gegen Ende des 18. Jahrhunderts Lockerungen erfuhr, war dahin, die Kunst spaltete sich in vielerlei Richtungen, die nicht einmal mehr ein gemeinsames Ziel hatten, es sei denn das eine, daß sie eben Kunst machen wollten, und es begann das Rad der Entwicklung sich dermaßen rasch zu drehen, daß man die einzelnen Speichen kaum mehr wahrnehmen konnte. Es war, als ob auch der menschliche Geist von der neu entdeckten elektrischen Fernkraft ergriffen worden wäre, die ihn im Bruchteil der früher benötigten Zeit über ganze Kulturepochen hinwegtrug — nach rückwärts und nach vorwärts: nach rückwärts zur idealen Kunst früherer Jahrhunderte in der ersten, nach vorwärts zu einem fessellosen Persönlichkeitskult in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts.

Den ersten Schritt nach vorwärts brachte die Zurückeroberung der Farbe nach den Jahrzehnten farbiger Askese. Anselm Feuerbach hat einmal das Wort gesprochen, die Deutschen besäßen den Geist der Kunst, die Belgier den Körper, die Franzosen beides zusammen, das rein Malerische. In Frankreich ist in der Tat die malerische Kultur nie in dem

Maße verlorengegangen wie bei uns, wo man alles Gewicht auf Gedanke und Zeichnung zu legen pflegte. Trotzdem wäre es nicht nötig gewesen, den Sinn für Farbe an ausländischen Vorbildern erst wieder wachzurufen: in Deutschland selbst gab es Künstler, die an malerischem Sinn auch den Besten der Franzosen, einem Géricault, Delacroix, Diaz, nicht nachstanden. Allein diese deutschen Künstler liebten das große Historienbild nicht, das damals als letztes Ziel der Kunst galt, und blieben darum unbeachtet.

Anders lag der Fall bei den belgischen Künstlern Wappers, de Keyser, Gallait, Bièfve. Hier fand das Publikum alles, was es ersehnte: große geschichtliche Stoffe, riesige Formate und versinnlichte Farbe. Als darum diese Bilder 1842 auch in Deutschland ausgestellt wurden, war der Kampf zwischen alt und neu nur kurz, der Sieg des Neuen fast vollständig.

Karl v. Piloty war es, der in Deutschland den entscheidenden Schlag geführt. Wenn wir heute, wo wir jenem Zeitalter unbefangen und unvoreingenommen gegenüberstehen, Pilotys „Thusnelda" mit Kaulbachs „Zerstörung Jerusalems" vergleichen, wundern wir uns nicht mehr, daß der Sieg der neuen Richtung zufallen mußte. Allzu lange schon hatte die Menschheit die Leuchtkraft der Farben entbehren müssen. Aber nicht nur die Farbe war sinnlicher geworden, sinnlicher, lebenswärmer und wirklicher — nicht ohne Einfluß des immer mehr vervollkommneten Lichtbildes — wurde die ganze Haltung der Bilder.

So war der große Schritt vom Idealismus in den Realismus gemacht, der die ganze zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts über ihre Grenzen hinaus beherrschen sollte, der ein Ausdruck der stark irdisch gerichteten Weltanschauung dieser Jahrzehnte war. Derselbe Geist, der einen L. Feuerbach, Büchner, Moleschott, Darwin, Haeckel groß und berühmt gemacht hatte, spiegelte sich wider in der Kunst der Zeit, selbst in der Wahl der Gegenstände (z. B. in den Affenbildern eines Gabriel Max). Christentum und Metaphysik galten als abgetane Dinge, der Genuß war auf den Thron erhoben. Naturgemäß drang dieser wissenschaftlich verbrämte Geist zuerst in die oberen Schichten, aber die praktischen Folgerungen waren so lockend, daß sie sich schnell in die Weite dehnten und als unwillkommenen Sprößling den Sozialismus großzogen. Das Evangelium der Diesseitigkeit fand auch beim werktätigen Volke freudige Anhänger und mußte sich schließlich gegen die eigenen Verkündiger kehren. Unter seinem Einfluß bildeten sich zwei feindliche Heerlager, die einander haßten und bekämpften:

der Großkapitalismus, dem die Maschine diente, das Proletariat, das die Maschine bediente in geistig abstumpfender Tätigkeit.

Freilich, Piloty selbst war von dieser ins Extrem getriebenen Art des Realismus, die man „Naturalismus“ zu nennen pflegt, noch weit entfernt; nur die Richtung hatte er gewiesen. Sein Naturstreben blieb an Äußerlichkeiten haften, am Aufputz, an den Nebensachen, während er im Grunde doch genau wie die genannten Belgier die alte ideelle Tradition forterbte. Das Geschichtsbild großen Formates blieb nach wie vor Ziel und Sehnsucht der meisten Maler.

An rauschender Farbe, an kühnem und glänzendem dekorativem Schmiß wurde Piloty noch weit von seinem Schüler Hans Makart übertroffen. Aber auch das innerlich Hohle und Unwahre der ganzen Richtung trat nun deutlicher zutage; Theaterpathos und Prunk mußten die stets bescheidene Wirklichkeit ersetzen. Ungleich tiefer griff der andere große Schüler des Meisters, Franz v. Lenbach. Die strenge Selbstzucht an den Vorbildern der alten Meister hatte ihn das falsche Pathos der Zeit zwar nicht ganz zu überwinden aber doch zurückzudrängen gelehrt.

Hatte die Schule Pilotys, die zu ihrer Zeit das Feld beherrschte, nur zögernd den Schritt in den Naturalismus gemacht, ist sie auf halbem Wege stehen geblieben, so haben andere den Weg nicht einmal versucht, wieder andere sind mutig und folgerichtig bis zum Ziel vorgedrungen. Die Namen Böcklin und Leibl, die in Deutschland denselben Idealen dienten wie in Frankreich Moreau und Courbet, bezeichnen diese beiden vorerst wenig beachteten Nebenrichtungen. Böcklin war viel zu sehr Synthetiker und Dichter, als daß er am Abschreiben der Natur sein Genüge gefunden hätte, Leibl, der Anatom und Analytiker, liebte die Natur so leidenschaftlich, daß er ihre treue Wiedergabe als höchste Aufgabe erblickte. Diese Künstler hatten den Mut, sich um die Gunst ihrer Zeitgenossen nicht im geringsten zu kümmern; sie wollten einzig die Triebkräfte ihrer Künstlerseele entfalten. Mit Turgenjew (Väter und Söhne) sagten sie sich: „Ich sehe nicht ein, warum wir von der Zeit abhängen sollen, sie soll vielmehr von uns abhängen.“

Es ist kein Zweifel, daß sich die Seele jener Zeit, wo die Naturwissenschaften so große Triumphe feierten und der Materialismus so viele Geister beherrschte, in der Kunst Leibls treuer spiegelte als in der Böcklins. Mehr noch als Menzel, der Hofmaler, hat Leibl dem Pilotyschen Ideal mit der ihm eigenen Rücksichtslosigkeit den Rücken gekehrt und sich von

der Welt, die ihn nicht verstehen wollte, zurückgezogen. Seine Liebe galt nicht den großen Ereignissen und den großen Männern der Geschichte, sondern dem Leben, das ihn umgab, wobei ihn einzig die farbige Erscheinung fesselte. Diese aber malte der reckenhaft gebaute derbe Mann mit einer unglaublichen Zartheit und staunenswerten Hingabe. Nie verliert seine technische Arbeit das rein persönliche Gepräge und sinkt zum reinen Geduldspiel herab, wie wir das etwa bei einem Denker sehen, wo der Pinselstrich seine Rechte verloren hat und kein Mensch mehr sagen kann, wie diese Bilder eigentlich zustande gekommen sind. Wenn wir dagegen ein beliebiges Bild Leibls betrachten, sehen wir den Künstler geradezu an der Arbeit, sehen ihn die zarten Farbfleckchen auftragen oder vielmehr hinhauchen. Trotz seiner Liebe für jede Einzelheit vergißt der Künstler nie das Ganze; es ist eine entzückende Tonigkeit in den Bildern. Für all diese Feinheiten waren die Augen damals nicht genügend geschult; man beachtete nur den alltäglichen Gegenstand und wandte sich gelangweilt ab.

Vielleicht hätte sich die idealistische Richtung eines Böcklin rascher durchgesetzt, hätte seine reiche Phantasie nicht gar so sehr in antik-mythologischen Stoffen geschwelgt. Stuck und Klinger sind ihm darin gefolgt, während Thoma und Haider abseits von der breiten Straße mehr einem deutsch-romantischen Idealismus huldigten. Wir haben uns heute an all den Zentauren, Nymphen und Faunen übersatt gesehen, die das deutsche Gemüt so kalt lassen.

Eine ganz eigenartige Stellung in der Kunst jener Zeit nahm Hans v. Marées ein. Auch er war Idealist, aber sein Idealismus war nicht poetisch und gefühlsbetont, sondern nüchtern und von Versuchen, formale Probleme zu lösen, beherrscht. Seine Bilder in der Münchener Staatsgalerie geben darum keinerlei „Lesestoff" ab. Man wollte durch die Herrichtung dieses Marées-Saales die Monumentalität dieser künstlerischen Leistungen erweisen. Wir finden aber darin nicht mehr als eine ausgesprochen dekorative Begabung. Zur Monumentalität gehört mehr als Gefühl für Raumgliederung und farbige Vereinfachung. Immerhin verdankt die Kunst dem Sonderling Marées fruchtbare Anregungen. Ähnlich liegt der Fall später bei Hodler, den man nur sehr bedingt als Wegbereiter des Expressionismus hinstellen darf. Allzusehr überwiegt auch bei ihm das Rhythmische.

Die Schule Pilotys hatte ihren letzten bemerkenswerten Ausläufer in Defregger. Es ist müßig, darüber nachzudenken, was aus dieser starken

Begabung geworden wäre, hätte sie das Schicksal in eine andere Zeit hineingestellt. Defregger war ein bedeutender Könner, aber nicht der selbständige Geist, der seine Schulregeln zu bezweifeln gewagt hätte, um so weniger, als ihm ein ungewöhnlich großer Kreis von Verehrern zujubelte. Die Kunst Defreggers war von dem großen Gedanken getragen, die Wirklichkeit in eine idealere Sphäre zu erheben; der Irrtum lag in der Verwechslung von Idealisieren und Verschönern. Einen Bauer idealisiert man nicht dadurch, daß man ihn salonfähig macht, sondern daß man in seine Erscheinung das Charakteristische seiner Tätigkeit und der sich daraus ergebenden seelischen Prägung hineinlegt. Das wäre ein Idealisieren von innen heraus, das ein Kunstwerk vielleicht weniger gefällig aber groß macht. Millets Bauernbilder sind dafür ergreifende Beispiele. Wie es immer der Fall ist, und wie wir es eben bei Piloty-Makart gesehen haben, daß die Schwächen eines Meisters am klarsten bei seinen Nachahmern zutage treten, so auch hier: die kleineren Defreggers haben ihre Bauern zu Zuckermännchen gemacht.

Da sich die große Masse der Bilderliebhaber durch die immer zahlreicher werdenden Sonderbegabungen nicht in ihrer Vorliebe für die Pilotyrichtung stören ließ, bedurfte es eines außergewöhnlichen Mittels, um Aufklärung zu schaffen. Dieses Mittel war die gegen 1890 erfolgte Gründung der Sezession, die bald einen mächtigen Einfluß gewann und die Entwicklung der deutschen Kunst in rascherem Tempo als bisher vorwärtstrieb.

Sezession bedeutete nicht eine neue Kunstrichtung, denn es war jeder ernste Künstler willkommen, mochte er Idealist sein oder Naturalist. Man wollte sich nur durch eine scharfe Trennungslinie von der hof- und publikumsfähigen Kunst abscheiden, die aus alter Gewohnheit allerlei außerkünstlerische Konzessionen machte. Lenbach und sein Anhang hielt sich schmollend beiseite, im übrigen aber haben sich fast alle bedeutenden Künstler der neuen, weitausgreifenden Organisation angeschlossen. Wir finden unter den älteren Böcklin, Thoma, Haider, Uhde, Israëls; unter den (damals) jüngeren Trübner, Slevogt, Liebermann, Klimt, Samberger, Zügel, Stuck, v. Keller, lauter Namen von Weltruf. Es kann heute nicht mehr zweifelhaft sein, daß die Sezession für die Entkernung des rein Künstlerischen die größten Verdienste hatte. Man darf ihr auch nicht den Vorwurf machen, daß sie sich pietätlos über die Tradition hinweggesetzt hätte. Wenn wir von der Gegenwart aus zurückblicken, dann sehen wir erst so

ganz deutlich, mit wie vielen Wurzeln diese Künstler in der Vergangenheit haften. Daß die einzelnen Persönlichkeiten stärker hervortreten als früher, daß manche dieser Künstler etwas schlechthin Einmaliges, nicht Nachzuahmendes bedeuten, spricht nur zugunsten ihrer künstlerischen Kraft. Der Libertinismus aber, der sich immer mehr breit machte, hatte seinen Grund in den lockern Sitten der Zeit.

Die Sezession bildete den Rahmen, der alle modernen Kunstbestrebungen umschloß, soweit sie nicht auf Formzertrümmerung ausgingen. Dieser Einschränkung entsprechend bot sie später dem Expressionismus keinen Platz, so daß dieser sich genötigt sah, seine Anhänger in einer Sondervereinigung, die sich „Neue Sezession" nannte, zu sammeln. Damals war man indessen noch nicht so weit; die Kunst mußte vorerst das impressionistische Sehen aufnehmen und überwinden, der Naturalismus mußte erst zu Ende gedacht sein.

Unter den Mitgliedern der Sezession haben wir manche Namen genannt, die für die neue aus Frankreich gekommene impressionistische Kunstanschauung bezeichnend sind. Bedeutet Liebermann den reinen Typ, so Trübner das Zwischenglied zwischen ihm und Leibl.

Auch der Impressionismus ist im Grunde Naturalismus. Doch will er nicht wie dieser das Objekt, in seine Details zerlegt, treu wiedergeben, sondern nur die erste subjektive Wahrnehmung desselben. Er tastet nicht, wie es Leibl getan hat, die Einzelheiten ab, sondern richtet sein Augenmerk vielmehr auf den Gesamteindruck. Aber immerhin: trotz aller subjektiven Nebenströmungen bleibt das Objekt die Hauptsache, und zwar das Naturobjekt, da nur dieses direkter Wahnehmung zugänglich ist. Idealistische und historische Stoffe entziehen sich darum von vornherein einem folgerichtig durchdachten Impressionismus. Darin liegt der Grund, warum sich dieser für die religiöse Kunst völlig untauglich erwies. Uhde hatte es versucht, eine Brücke zu bauen, aber sie war nicht tragfähig. Was dargestellt wurde, war nicht geschaute Wirklichkeit, sondern war nur durch Zusammensetzung zufällig geschauter Wirklichkeiten zustande gekommen. Die großen Wahrheiten der Heilsgeschichte wurden ihrer ewigen Größe entkleidet und zu Tagesereignissen gewandelt. Das Symbolische, das jedem religiösen Kunstwerk eigentümlich sein soll, schimmert kaum mehr andeutungsweise durch die Hülle der prosaischen Wirklichkeit. Wenn das Wagnis selbst bei einem so großen Meister, wie es Uhde war, mißlingen mußte, dann können für das Mißlingen nur innere Gründe in Frage kommen. Es wurden

denn auch weitere bemerkenswerte Versuche, mit den Mitteln des Impressionismus an das Problem der religiösen Kunst zu rühren, nicht mehr gemacht.

Tiefer als Uhde hat Liebermann die natürlichen Ausdrucksmöglichkeiten des impressionistischen Sehens erfaßt. Von zwei Fällen abgesehen, bei denen ein biblischer Titel über die Wirklichkeitsdarstellung täuschen möchte, hat er in seinem umfangreichen Lebenswerk nie Rückblicke in die Vergangenheit geworfen, sondern das brausende und entfesselte oder auch still gebändigte Leben mit der rechten Liebe des Malers umschlungen. Kein Gegenstand, von Licht und Luft umflutet, war ihm zu unbedeutend, dessen Farbenreize ihn nicht gelockt hätten. Aber diese Farben, so lebhaft sie in der Natur sein mochten, wurden auf dem Wege in seine Seele merklich abgekühlt zu einem graugelben Gesamtton. Wie ganz anders haben andere Impressionisten die lauten Farben der Natur gepackt! Ein Beweis für den stark subjektiven Einschlag, den der Impressionismus trotz seiner naturalistischen Grundlage aufwies.

Das Verdienst des Impressionismus war es, daß er die feinen Farbstufen kennen lehrte, die an den gegenständlichen Farben unter dem Einfluß des Sonnenlichtes zustande kommen. Natürlich hatten auch die früheren Maler, wie überhaupt jeder Mensch, diese Farbstufen genau so wahrgenommen wie die Impressionisten. Aber diese Wahrnehmung drang nicht zum Bewußtsein vor und wurde verdunkelt durch das Wissen von der „Lokalfarbe". Da sich die Farben in der Natur beim Gang der Sonne von Ost nach West, durch Wolkenzüge oder aufsteigende Bodendünste ständig ändern, muß der Maler schnell zugreifen, soll sein Bild eine wirkliche Impression wiedergeben. Daher die flotte, skizzenhafte Technik, die bei guten Malern schon rein handschriftlich fesselt und vor allem das Bewegte so überraschend und überzeugend darzustellen gestattet, daß der Augenblick nicht aus dem Zusammenhang des Vorher und Nachher herausgeschnitten erscheint wie bei einer Momentphotographie.

Der Gegenstand ist dem Impressionisten gleichgültig; auch der unscheinbarste spricht seine eigene farbige Sprache. Dem Maler ist ein Spargelbündel ebenso lieb wie eine bewegte Volksszene. Dadurch wurde diese Kunst gegenständlich uninteressant und darum unvolkstümlich; sie war nicht mehr Angelegenheit des ganzen Volkes, sondern nur des Kennertums und des Kunsthandels. Die Verfeinerung im Technischen mußte durch die Verkümmerung anderer Rücksichten allzu teuer erkauft werden.

Der Impressionismus war eine allgemeine Kulturerscheinung. Wir finden ihn in der Plastik (Rodin), wo die Nuancierung der Farbe in die Nuancierung der Körperform umgebrochen ist; in der Musik, die in den sprühenden Regenbogenfarben des Orchesters zarteste Empfindungsschattierungen gibt und auf ein festes Gerüste verzichtet; in der Literatur mit ihren regsamen Nerven und ihrem schwächlichen Knochenbau; in der Philosophie eines Nietzsche, die orientalische Farbenpracht der Sprache über die Wahrheit setzt, die nur behauptet, aber nicht begründet; im Leben, das dem harten Sittengesetz grundsätzlich die hedonische Augenblicksneigung entgegensetzt. Überall hören wir die surrenden Räder des Maschinenzeitalters.

Am wenigsten konnte die Baukunst von der Bewegung des Impressionismus mitgerissen werden, ist sie ja ihrem Wesen nach ebenso antiimpressionistisch wie der Impressionismus antimonumental. Sie ist auf Maß und Zahl angewiesen, nicht wie der Impressionismus auf Einfälle; sie sehnt sich nach Ruhe, nicht nach Bewegung, braucht nicht nur Haut und Fleisch, sondern ein kräftiges Skelett. Zwar wurde der Versuch gemacht, den kunstgewerblichen Jugendstil, der für kleinen Zierat hingehen mochte, auch der Baukunst dienstbar zu machen, aber der Erfolg war entmutigend. Nun aber die Verlegenheit! Alte Stile nachzuahmen, verbot ein Grunddogma der modernen Ästhetik, für einen neuen Zeitstil fand sich in der Zeitkultur nicht die geringste Grundlage. So entstand der reine Zweckbau, das Ödeste und Langweiligste, was sich denken läßt. Damit unzufrieden, griff man verstohlen doch wieder nach alten Stilelementen, die man frei umgestaltete. Der Leipziger Hauptbahnhof zeigt, daß sich so wahrhaft Großes schaffen ließ.

Kaum hatte die große Welt den Impressionismus zwar nicht zu lieben aber geduldig zu ertragen gelernt, da begann sich sachte und im stillen eine ganz neue Kunstanschauung vorzubereiten. Während man bei einem Cézanne noch den großen Impressionisten feierte, übersah man, geblendet von der außerordentlichen Farbenempfindlichkeit des Künstlers, wie wenig impressionistisch diese Bilder eigentlich waren. Man merkte Fehler gegen die Natur und Perspektive, ahnte aber noch nicht, daß binnen kurzem gerade diese Fehler als Durchgangstor von der Vorhalle der Kunst zum Allerheiligsten, von der Erscheinung zum Wesen des Dinges, von der Natur zum Geist gewertet würden. Als dann bald darauf der mit einer viel lauteren Stimme und lebhafteren Gebärden begabte Holländer Van Gogh seine keck heruntergestrichenen Bilder zeigte, in denen ein unheimliches Feuer loderte, war der Prolog zur Tragödie des Expressionismus geschrieben.

Diese selbst haben wir in dieser Zeitschrift stets aufmerksam verfolgt. Gleich am Anfang trieb der radikale Russe Kandinsky in entkörperten Kompositionen Geist und Phantasie des Beschauers ins Gebiet des Okkulten. Es kamen andere, denen die primitiven Ausdrucksmittel der Wilden, andere, denen räumliche Abstraktionen (Kubisten), wieder andere, denen Abstraktionen des Zeitlichen (Futuristen) die ersehnte Wesensschau in die Geheimnisse des Universums zu eröffnen schien. Am Ende steht die grinsende Fratze des Dadaismus. Man wollte die Autonomie des menschlichen Geistes sicherstellen gegen die sinnlich wahrnehmbare Welt und gegen Gott. Die bisher nie bezweifelte Wahrheit, daß der Mensch in seinen geistigen Fortschritten an die Geleise der sichtbaren Welt gebunden ist, wurde kühn über Bord geworfen. Um die Seele loszubinden, hat man den Körper totgeschlagen, aber statt ihrer erschien ein Gespenst; man wurde nicht müde, sursum zu schreien, und versank im Dorngestrüpp der niedersten Erotik; man beschwor Gott, und es trat ein blendender Luzifer hervor.

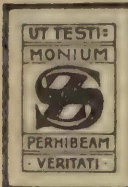
Heute ist die Kunst von ihren Kriegen und Revolutionen müde geworden wie die ganze Menschheit. Niemand weiß, stehen wir am Anfang oder am Ende. Es ist ja so schön, daß uns der Expressionismus gegenüber der bloßen Augendienerei der Kunst wieder auf die Vormacht des Seelischen hingewiesen hat. Wenn er scheiterte, so kam es daher, daß er das uralte Axiom der mens sana in corpore sano mißachtete und kretinenhafte Körper als Gefäße des Geistes bildete. Der Künstler der Zukunft muß nicht bloß die geistige Seite der Kunst zu zeigen wissen, sondern auch ihre sinnliche wieder achten lernen.

Picasso, dessen Name geradezu Symbol der expressionistischen Kunstgesinnung geworden ist, scheint die Umkehr bereits vollzogen zu haben. Der Impressionismus konnte als Zielpunkt nicht in Frage kommen, denn auch er störte das Gleichgewicht zwischen Seele und Leib, indem er im „Anschauen" aufging. Der Weg ging weiter zurück zur Kunst des „Schauens". Das aber war alle echte Kunst aller Zeiten.

Die christliche Kunst, um auch über sie noch ein Wort zu sagen, hat all diese Spiegelungen des Zeitgeistes nicht erkennen lassen — zu ihrem Vorteil und zu ihrem Nachteil. Zu ihrem Vorteil, denn sie hat auch zur Zeit des Impressionismus und Naturalismus das Ideelle, die Seele, und zur Zeit des Expressionismus das Sinnliche, den Leib des Kunstwerkes nicht zu kurz kommen lassen. Zu ihrem Nachteil, denn dadurch, daß sie sich im Gegensatz zur herrschenden Zeitkunst stellte, blieb sie von der ernsten

Kunstkritik unbeachtet. Damit aber entbehrte sie des wirksamsten Ansporns zum höchsten Streben, denn die Bedürfnisse der großen Menge waren leicht befriedigt, ihre Anerkennung leicht errungen. So wandelt eine nur allzu große Zahl mittelmäßiger Künstler auf dieser breiten und bequemen Straße, die in dem viel lebhafteren Wettkampf der profanen Kunst längst untergegangen wären. Gottlob gibt es auch andere, die alte Traditionen aus der Zeit, da die Kunst noch christlich und die christliche Kunst noch groß war, nicht nur weiterleiten, sondern selbständig weiterbilden. Mag ihnen wenig irdischer Ruhm zuteil werden, sie sind größere Wohltäter der Menschheit als so manche Zeitgröße, die heute gefeiert wird und morgen vergessen ist.

Josef Kreitmaier S. J.



Begründet 1865 von deutschen Jesuiten

Stimmen der Zeit, Katholische Monatschrift für das Geistesleben der Gegenwart. Herausgeber und Schriftleiter: Heinrich Sierp S. J., München, Veterinärstr. 9 (Fernsprecher: 32749). Mitglieder der Schriftleitung: J. Kreitmaier S. J., G. Koppel S. J., J. Overmans S. J., M. Reichmann S. J.

Verlag: Herder & Co. G. m. b. H., Verlagsbuchhandlung, Freiburg im Breisgau (für Österreich: Herder & Co., Wien I, Wollzeile 33).

Religionsphilosophische Bewegungen der Gegenwart.

Verstandes- oder Willenswege zu Gott?

Wiederum steht das Problem der Gotteserkenntnis und Gottesnähe neben Fragen der Erkenntnistheorie im Mittelpunkt der philosophischen Forscherarbeit. Während diese Frage aber naturgemäß auf die engeren Kreise der Gelehrten und der begrifflich geschulten Köpfe beschränkt bleibt, ergreift jenes die weiteren, breitesten Massen. Und weil hier Gefühlsmomente und Willensgewöhnungen noch kräftiger mitschwingen als bei der Antwortgebung auf das Grundproblem der Erkenntnislehre, so gehen hier die Lösungsversuche weit mehr auseinander und behaupten sich noch zäher als dort. Durchwühlt vom Schauer der blutigen Schlachtfelder, umdrängt von den Ängsten und Bangigkeiten der schwarz verhängten Zukunft, herausgerissen aus dem Zauber und süßen Wohlbehagen der ehedem so reichlich zuströmenden, nunmehr so jäh zerronnenen Diesseitsherrlichkeit, schaut die Seele voll Wehmut und Sehnsucht nach einer anders gearteten Idealwelt auf, und hilfeschreiend ringt sie sich zu einer allgütigen Himmelsmacht empor.

Die einen forschen wieder in den logisch strengen Gedankengängen, in denen Philosophenfürsten wie Aristoteles[1], Thomas und Suarez so sicher einhergeschritten sind, und finden in deren gedanklich ausgereiften Ausführungen eine klärende Lichtfülle für den Verstand und stählende Kraft für den Willen. Andere sind lichttrunken, hingerissen, von ehrfürchtigem Schauer durchbebt angesichts der genialen Intuitionen eines Platon, Plotin, Augustin, Nikolaus von Kues, Newman und finden eine ungeahnte Ruhe und Beseligung in dem Schauen der uferlosen Gutheit, der grenzenlosen Vollkommenheit, der neidlos mitteilenden Güte, der ewig alten und neuen Schönheit.

Mystisch ahnungsreiche und tiefgründige Seelen — und ihrer sind ja heute und bei uns Deutschen fast überviele — betonen mit Pseudo-

[1] Wir bemerken, daß wir im allgemeinen entsprechend dem Charakter dieser Zeitschrift auf den Literaturnachweis verzichten.

Dionysius, St. Bernhard, den Viktorinern, St. Bonaventura, Eckhart, Seuse und Tauler, mit Mechthild, Gertrud und Theresa die Loslösung von allem Sinnlichen, die Abschiedgebung an alles Irdische, um dann auf den Flügeln der Beschauung und Gnade sanft bis ins innerste, ganz stille, fast dunkle Heiligtum des Dreieinigen getragen zu werden, dort schweigend und schauend am Herzen Gottes auszuruhen und durch Verbindung des innersten Seelenfünkleins mit Gott, soweit möglich, eins zu werden.

Der christlich Gläubige, den eine kindlich fromme Gemütsanlage, eine reine, von einer guten Mutter sorglich gehütete Jugend, eine besondere göttliche Führung vor den nagenden Zweifeln der modernen, zerrissenen Welt und Wissenschaft bewahrt hat, findet in dem Buch der Bücher, in den naiv schönen Erzählungen des Alten Testamentes, in der Poesie der Psalmen, in dem erhabenen Zauber der Propheten, in den ebenso schlicht anschaulichen wie gedankenreich unergründlichen Parabeln und Lehren des Heilandes, in der Wucht der Paulinischen Logik und Beredsamkeit alles, was Verstand und Wille, Phantasie und Gemüt für sein persönliches Verhältnis zu Gott braucht: theoretische Belehrung, praktische Anweisung, minnigliche Gebetsart, erhebende Stimmung, Antriebe zum tatkräftigen Handeln.

Wiederum ist es das abwechslungsreiche und kunstvolle Gefüge der zu Auge, Ohr und Herz sprechenden Liturgie, sind es die altehrwürdigen Formen des kirchlichen Lebens, in denen sich dem sinnlich-geistigen Menschenkind die Majestät und Gewalt, die Heiligkeit und Reinheit, die Güte und Liebenswürdigkeit der in unzugänglichem Licht thronenden Gottheit gleichsam verkörpert, die den mühseligen Erdenwaller in hehren Taborstunden das einzigartige Erlebnis allseitiger menschlicher Beglückung verkosten läßt.

Anderseits ist es nicht zu verwundern, wenn der jetzt herrschende Naturalismus, der im Sinnestaumel sich auslebende Diesseitsgedanke, die krankhafte Überschätzung der Kultur, die entartete Sittlichkeit folgerichtig zum Leben und zur Praxis auch eine förmliche Theorie des Neuheidentums und Atheismus erdacht haben. Mit den alten griechischen Naturphilosophen, mit Giordano Bruno, Spinoza, Goethe, Schelling, Haeckel und Ostwald zieht man Gott wieder in die Erscheinungswelt hinab, läßt sein Wesen in der Natur aufgehen und in ihren Kräften sich auswirken, erblickt den höchsten Ausdruck seiner mitteilenden Liebe im Segen rein wirtschaftlicher Güter, politischer Machtstellung, wissenschaftlicher Aufklärung und künstlerischer Verklärung. Die höchste Betätigung religiöser Andacht ist dann die bewundernde Hingabe an die Majestät des gestirnten Himmels, die Schönheit der Ge-

birgs-, Pflanzen- und Tierwelt, an den überlegenen Geist des Menschen, schwärmerisch besingt sie die daraus quellenden Stimmungen männlichen Selbstbewußtseins und weiblichen Zartsinns als religiöses Erlebnis; so in zahllosen Erzeugnissen edler Dichtkunst und in grüblerisch ausgedachten Theorien ernster Wissenschaft bis hinab zu den oberflächlichsten Artikeln und Modevorträgen. Daher die Kopflosigkeit und Bestürzung, der Haß und die Bitterkeit, die Mutlosigkeit und Verzagtheit, als dieses Götterbild mit dem Zusammenbruch unseres Militarismus, durch den Gewaltfrieden unserer Gegner und die Wühlarbeit des Bolschewismus gleich der Statue des Nabuchodonosor in seine Gold-, Silber-, Eisen- und Tonelemente zerfiel.

Idealer gerichtete Geister, tiefer blickende Köpfe, die dem Christentum fernstehen, wenden sich heutzutage jener Form des Monismus zu, die schlechthin unter dem Namen Pantheismus geht. In der Wissenschaft ist diese Art von Gottesauffassung und Religion die angesehenste und verbreitetste und hat von da, entsprechend dem Geist unserer Zeit, ihren Weg in die weitesten Kreise der Gebildeten gefunden. Trotz all ihrer logischen und ethischen Ungeheuerlichkeiten weist diese Weltauffassung einen einheitlichen Zug auf und hat weit mehr noch, als es jedem verfehlten System eigen ist, mannigfache und bedeutsame Einzelzüge der Wahrheit, wenn auch entstellt, in sich aufgenommen. Sagt nicht der hl. Paulus, daß wir in Gott leben, in ihm uns betätigen und in ihm sind, wagt nicht der hl. Petrus das kühne Wort von der gnadenvollen Anteilnahme des Erlösten an der göttlichen Natur, reden nicht ständig die Mystiker von einer Vergottung des Menschen, lehrt nicht selbst die nüchterne Scholastik, daß alles geschöpfliche Wirken ein geheimnisvolles Zusammengehen der ersten und der zweiten Ursache ist?

Indes weder monistischer Naturalismus noch streng durchgeführter Pantheismus sind jene Formen der heutigen Religionstheorien, die die tiefsten, letzten Bestrebungen und die Lieblingsgedanken der Jetztzeit in ihrer ganzen Lebendigkeit gedanklich zu fassen wissen und wiederum wirkungsvoll für die Beeinflussung des modernen religiösen Denkens und Handelns zu gestalten verstehen. Diese Form der Religionsphilosophie heißt vielnamig Voluntarismus, Irrationalismus, Subjektivismus, Kantianismus, religiöse Erfahrung, Philosophie des Lebens, Immanenzreligion, Modernismus, religiöser Apriorismus, Theosophie. All diesen Ismen sind zwei Grundannahmen gemeinsam: nicht die Erkenntnis ist der erste Schritt auf dem Wege zu Gott, sondern das Streben, nicht das Wissen führt uns zu

ihm, sondern der Glaube, nicht die verstandesmäßige Einsicht ist das erste Glied in der Verbindungskette mit dem Göttlichen, sondern ein emotionales Wollen. Weiterhin werden die Erkenntnisse, die freilich auch in den religiösen Gesamtprozeß einfließen, nicht durch Betrachtung einer gegenständlich gegebenen Welt gewonnen, die subjektive Überzeugung bedarf nicht der Einstrahlung und der Normbestimmung durch objektive Seinsgesetze, vor allem ist die Überzeugung vom Dasein und Wesen Gottes nicht der krönende Schlußstein eines syllogistisch, mit Hilfe des Kausalgesetzes mühsam aufgeführten Wissenssystems: nein, das Wissen um das Göttliche ringt sich aus den dunklen Tiefengründen des Unterbewußtseins zur strahlenden Helle rein immanent empor, das Subjekt selbst ist Lichtträger, Gesetzgeber, Wahrheitbringer; in geheimnisvoll aufgehenden, das ganze Innere belichtenden, verklärenden und beglückenden Intuitionen nähert sich dem Menschen die Gottheit, vereinigt sich in liebender Umfangung mit der mystisch geläuterten Seele.

Gar mannigfach und verwickelt sind die gedanklichen Motive, aus denen sich dieser neueste religiöse Synkretismus zusammenwebt. Denker verschiedenster Richtungen wie Eucken, Bergson, Le Roy, Troeltsch, Ott, Sabatier, James, Neukantianer, Positivisten, Religionspsychologen, Pragmatisten, Intuitionisten, Aktivisten, Philosophen des Lebens, sie alle empfingen starke und vielfache Anregungen aus dem, was heute in der Luft liegt, was die Gesamtheit und die einzelnen teils bewußt, weit mehr noch unbewußt bewegt; ihrerseits übten sie durch ihre Theorien rückwirkend mächtigen Einfluß auf das religiöse Gesamtbewußtsein aus. In religionsphilosophischer Hinsicht ist es zunächst die in den weitesten Kreisen von Fachwissenschaftlern und populär Gebildeten herrschende feste Überzeugung, daß Religion und Wissenschaft zwei völlig getrennte Gebiete sind, daß mithin das Göttliche mit Verstandgründen weder erkennbar oder beweisbar noch widerlegbar ist. Und diese Religionstheorie selbst ist letztlich nur ein folgerichtiges Ergebnis aus jener idealistischen oder phänomenalistischen, heutzutage allgemein geltenden Erkenntnislehre, wonach das Übersinnliche nicht erkannt, sondern nur praktisch postuliert werden kann, die Metaphysik oder die Welt der geistigen Werte nicht intellektualistisch erfaßbar, sondern voluntaristisch glaubbar ist.

Es ist eine überwältigende Tragik, die in der schlichten Erzählung der Apostelgeschichte (17, 16 ff.) zum Ausdruck kommt. Der hl. Paulus, der große Wahrheits- und Friedensbringer, sah, wie der Wahn der Abgötterei das hochbegabte Denkervolk der Griechen so weit getrieben hatte, daß sie in sorgenvoller Angst sogar noch dem etwa ihnen unbekannten Gott einen

Altar errichtet hatten. Die Religions- und Philosophiegeschichte hat bekanntlich gezeigt, welch mächtiges Erlösungsbedürfnis und Gottsuchen damals die Menschheit und besonders ihre führenden Denker erfaßt hatte. Das Gegenstück zu diesem traurigen Bild entwirft Leo d. Gr. in seiner erhabenen Homilie auf das Fest der Apostelfürsten: Als diese Weltstadt politisch über den Erdkreis herrschte, da diente sie sklavisch all den religiösen Irrtümern der unterjochten Völker und wähnte deshalb besonders fromm und gottgenehm zu sein, weil sie keinen einzigen der zahllosen, abgeschmackten Irrtümer abwies, sondern alle gläubig aufnahm. Das ist das Ende der beiden hochbegabten Herrschervölker der alten Welt. Und dann kam ein neuer, von Gott gesandter, machtvoller Fürst, Konstantin, und ein neues, jugendfrisches Geschlecht, das aus der Völkerwanderung geborene, und eine neue entwicklungskräftige Kultur, die christliche, und begrub beide miteinander, Griechentum und Römertum, und baute eine neue, geistige Welt auf ihren Trümmern auf: die christlich mittelalterliche Kultur.

Wir brauchten nicht erst Spenglers aufsehenerregendes Werk „Der Untergang des Abendlands" abzuwarten, um mannigfache Parallelen in unserer Zeit und in unserem deutschen Vaterland mit jener Epoche und jenen Völkern herauszugreifen. Wir wollen die Kritik auch nicht unnötig herausfordern. Aber zwei Dinge stehen fest: einmal, daß wir alles daran setzen müssen, um unser Volk vor dem wirtschaftlichen, politischen, sozialen, wissenschaftlichen und sittlichen Zusammenbruch zu bewahren, und zweitens, daß unter allen das zeitliche und ewige Wohl bedingenden Gütern die Religion die erste Stelle einnimmt.

Wie steht es nun augenblicklich bei uns mit ihr? Sind wir auf dem rechten Wege zu Gott? Wir sprachen vorhin von dem lebhaften religiösen Wiedererwachen, von dem tiefen Bedürfnis nach Gottesnähe. Das allein, so gut es ist, bürgt noch nicht für die Wahrheit, Aufrichtigkeit und Güte der Religiosität. Vielleicht war dieses zu keiner Zeit lebhafter als zu Beginn der christlichen Zeitrechnung, und gerade damals treffen wir den größten Tiefstand des Aber-, Irr- und Unglaubens an. Wenige Völker sind ferner religionstiefer als die Inder, und doch sind kaum irgendwo anders die religiösen Verirrungen zahlreicher und tiefer eingewurzelt als im Buddhismus.

Aber nach welchem objektiven und zugleich allgemein anerkanntem Maßstab wollen wir nach dem augenblicklichen Stande der Religionsphilosophie die Echtheit der Religion beurteilen? Es handelt sich heutzutage nicht mehr um bloße Unterschiede innerhalb der geoffenbarten Religion, wie bei den

scharfen Auseinandersetzungen in den ersten christlichen Jahrhunderten oder zur Zeit des nordeuropäischen Glaubensabfalls. Auch zur Zeit der Aufklärung, im Kampfe des Deismus gegen die Offenbarung hatte man noch gemeinsamen Boden: allgemein anerkannte man wenigstens das Dasein Gottes, die Unsterblichkeit der Seele, die Verehrung Gottes durch Anbetung. Im 20. Jahrhundert sind die Kampflinien so weit vorgeschoben, daß man sogar um das Wesen Gottes, den philosophischen Begriff der Religion erbittert streitet.

Und doch, zwei Kriterien anerkennt sowohl die Wissenschaft als das Leben als untrüglich echt. Erstens können die sich gegenseitig widersprechenden Religionen nicht alle wahr sein, das ergibt sich unmittelbar aus dem Satz des Widerspruches, den jeder Theoretiker, wenn er nicht vollständiger Skeptiker sein will, und die ständige Praxis bejaht. Vor allem aber sind sich sodann alle Philosophen in seltener Übereinstimmung mit dem ungebildeten gesunden Denken darin einig, daß der letzte Prüfstein der Wahrheit und der Güte der Religion die aus ihr fließende sittliche Gesinnung und Betätigung ist, ein Leben entsprechend den allgemeinsten Vernunftforderungen. Darin ist die griechisch-römische Philosophie in ihren vornehmsten Vertretern wie Sokrates, Platon, Aristoteles, Cicero, Seneka, in ihren großen Schulen wie Pythagoreer, Stoiker, Neuplatoniker nur ein prophetisches Ahnen und lautes Ausklingen des Geistes des Christentums. „Wer meine Gebote hat und sie hält, der ist es, der mich liebt", sagt sein erhabener Stifter, und „wer den Willen des Vaters tut, der ist mir Bruder und Schwester und wird ins Himmelreich eingehen". Genau so seine Apostel: sowohl Paulus als Johannes singen begeistert das Hohelied der Gottesliebe als der höchsten religiösen Betätigung, lassen aber in engstem Zusammenhang mit ihr, mit auffallend scharfer Betonung, diese nämliche Gottesliebe in selbstloser, opferwilliger, demütiger und gerechter allseitiger Hingabe an den Nächsten sich auswirken. Fast noch schärfer bringt diesen Zusammenhang der Apostel Jakobus zum Ausdruck, wenn er die unverfälschte, reine Religiosität dahin zusammenfaßt, daß man die Waisen und Witwen in ihrer Bedrängnis aufsuche und sich vom Weltgeist fernhalte. Auch die neuere Philosophie denkt ebenso. Unter den fünf Kriterien jeder wahren Religion, die der Begründer des neuzeitlichen Deismus, Herbert von Cherbury, aufzählt, wird die vernunftgemäße sittliche Lebensführung mit Vorzug genannt. Kant vollends kennt keine andere Gottesverehrung als das moralisch pflichttreue Leben.

Legen wir diese beiden allgemein anerkannten Maßstäbe, den logischen und ethischen, an die heutige religiöse Bewegung an, dann haben wir freilich allen Grund zur ernsthaftesten Selbstprüfung: Wo stehen wir? Wohin treiben wir? Sind wir auf dem rechten Weg? Denn zunächst gilt von unserer Zeit mehr als von früheren das Wort Ciceros, daß es keine Lehre gibt, mag sie auch noch so falsch sein, auf welche die Philosophie nicht verfallen wäre. Die heutige religiöse Zerfahrenheit, das Widerspruchsvolle der religiösen Theorien kann kaum noch überboten werden. Noch schärfer aber als der logische Maßstab, mit dem wir die Wahrheit der Religion beurteilen, verurteilt der ethische die sittliche Brauchbarkeit all der ausgeheckten Systeme. Man wagt schwerlich zu entscheiden, ob die heutige Genußsucht, die ausgelassene Vergnügungslust, die schamlose Unsittlichkeit, die traurige Verdorbenheit der Kinder der vorwurfsvollere Ankläger ist, oder die unfeine Rücksichtslosigkeit, die brutale Ungerechtigkeit, die Verrohung im gesellschaftlichen Verkehr, das Versagen selbstloser Nächstenliebe.

So mahnt denn die heutige religiöse Lage mit drohendem Finger und tiefernstem, wehmütigem Blick zur ehrlichen Selbstprüfung.

Die letzte philosophische Frage über Religion aber, die zudem in unserer Zeit laut und antwortheischend von aller Lippen erklingt, betrifft das Verhältnis von Erkennen und Wollen. Um das Ergebnis unserer Ausführungen schon hier vorwegzunehmen, so behaupten wir, daß Religion Sache der ganzen Persönlichkeit ist, daß an dem Zustandekommen und Sichauswirken der Religiosität, auch der Erkenntnis Gottes und der seelischen Vereinigung mit ihm, ebensowohl der Verstand wie der Wille, Phantasie und Gemüt beteiligt sind. Das Fundament des religiösen Hauses legt der Verstand durch die Einsicht in die unabhängig von seinem Erkennen gegebene Seinsordnung, die Bekrönung des Baues vollzieht sich in Gottesliebe und Gottesverehrung. Der Führer beim Betreten der religiösen Wege ist also die Erkenntnis, an sich ohne alle Beimischung von voluntaristischen, alogischen oder emotionalen Beeinflussungen, die treibende Kraft das ganze höhere und niedere Strebevermögen. Wir sagten, der Verstand an sich sei der geborene Führer, d. h. sein Ja- und Neinsagen ist ein rein logischer Akt, sein Licht genügt, den steilen, engen Aufstieg zur heiligen Gralburg zu erhellen; tatsächlich freilich läßt er sich bei der Bildung seiner Überzeugungen häufig, namentlich unbewußt, von voluntaristischen Momenten beeinflussen. Jeder Leser sieht, daß wir uns von vornherein auf den

Boden der altbewährten realistischen Erkenntnislehre und Metaphysik stellen [1]. Andere Voraussetzungen machen wir nicht.

Für heute werden wir möglichst scharf die Verstandesfaktoren beim Zustandekommen des religiösen Erlebnisses herausarbeiten, um das nächste Mal ebenso nachdrücklich die ganze Bedeutung der voluntaristischen Einflüsse ins Auge zu fassen. Erst dann, wenn möglichst klar beide Reihen vor dem Geiste stehen, kann sich aus ihnen die vollkommene Synthese vollziehen, in der das lebensvolle, beglückende und tatschöpferische Geheimnis tiefer und wahrer Religiosität besteht.

Aber kann denn der endliche, beschränkte Menschengeist überhaupt ein wahres Bild vom Unendlichen, vom Absoluten in seine engen Erkenntnisformen pressen, ohne daß es verzerrt und entstellt, mithin unwahr wird? Zwischen dem Ungewordenen, Beziehungslosen, Unveränderlichen, dem schlechthin Wirklichen, dem kein Schatten von Möglichkeit beigemischt ist, und dem in ständigem Wechsel Begriffenen, aus sich stets Möglichen, nach allen Seiten Abhängigen scheint durchaus keine Gleichheit oder Ähnlichkeit zu bestehen. Alle wahre Erkenntnis drückt aber eine gewisse Gleichheit oder Ähnlichkeit aus; widrigenfalls wäre unser Erkennen höchstens eine symbolische Darstellung eines Unbekannten. Man sieht, hier liegt ein bedeutsames Problem vor, und wen es noch nicht bedrückt hat, der schleiche sich still von hier fort, der ist noch nicht vom tiefen Schauer der geheimnisvollen Schriftstellen erfaßt worden, der hat noch nicht mit den Platonikern, Kirchenvätern und Mystikern gerungen.

Eins ergibt sich aus diesem Widerstreit mit Sicherheit: der natürliche Verstand kann Gott aus eigener Kraft nicht unmittelbar schauen, ihn ohne Zuhilfenahme von endlichen Zwischengliedern nicht erkennen. Es fehlt ja jegliches Verhältnis: die göttliche Wesenheit selbst müßte sich dem menschlichen Verstand als formgebendes Prinzip mitteilen und ihm dadurch die letzten Bedingungen zum Schauen der göttlichen Wirklichkeit verleihen. Das ist der tiefste Grund, warum die Väter und Scholastiker mit Berufung auf die Schrift jede Form von Ontologismus, die Gott zum unmittelbaren, womöglich zum ersten Gegenstand unseres Erkennens macht, stets so bestimmt abgelehnt haben.

Wenn wir uns also einen wahren Begriff vom Absoluten machen können, dann nur nach Maßgabe des Bedingten. Alles Endliche aber

[1] Über die erkenntnistheoretischen Grundlagen des kosmologischen Gottesbeweises siehe Fr. Sladeczek in dieser Zeitschrift 99 (1920) 427—440.

weist über sich hinaus auf ein Unendliches, alles Gewordene ist nur durch Einfluß eines Ungewordenen entstanden, alles Zufällige ist nur aus dem Dasein eines Notwendigen verständlich. Alles Zeitliche setzt ein Ewiges voraus, jede Veränderung ist letztlich in einem Unveränderlichen begründet, vor allem Möglichen steht als erstes das rein Wirkliche. Alle diese Betrachtungen sind ebenso viele Hinweise auf Gott, offenbaren irgendeine Seite an ihm, wenngleich keine die göttlichen Vollkommenheiten völlig ausmißt. Darum sind sie auch im strengen Sinn wahr, spiegeln ihr Formalobjekt getreu wider. Der abbildende Charakter der Erkenntnis wird auch in bezug auf Gott gewahrt, die berühmte Definition der Wahrheit, daß sie Verähnlichung des Geistes mit dem Seinsgegenstand sei, findet auch hier ihre Anwendung.

Ein näheres Eingehen auf diesen so feinen Prozeß der Bildung des Gottesbegriffes wird neues, reicheres Licht auf die ursprünglich gestellte Frage werfen: kann der endliche Verstand den unendlichen Gott wahrhaft erkennen? Wir sehen, unser Ausgangspunkt war ständig das gegebene endliche, uns letztlich durch die sinnliche Erfahrung vermittelte Sein. Ohne Zweifel können wir es fassen, mögen wir die Grade seiner Vollkommenheit noch so sehr steigern, die Grenzen seines Inhaltes ins Uferlose erweitern. Schließlich sprengen wir alles Endliche, überschreiten es, ohne es indes auch nur einen Augenblick aus dem Auge zu verlieren, und erklären: all die Vollkommenheit, all das Sein, das wir hinter uns haben, ist in einem höchsten Wesen vereinigt und zwar ohne die vorhin gesehenen Schranken, Zufälligkeiten, Einseitigkeiten, Abhängigkeiten. Und dieses Sein ist Gott. Es leuchtet hier der Abbildungscharakter des Erkennens des göttlichen Wesens und seiner Eigenschaften ohne weiteres ein, es sei denn, daß man von vornherein auf einem erkenntnistheoretischen Standpunkt stände, wonach alles Erkennen nur ein symbolhaftes Darstellen, ein rätselhaftes, traumhaftes Annähern an den Gegenstand wäre, ohne ihn je geistig zu umfassen. Wir bescheiden uns ja damit, daß wir nur nach Maßgabe, im Verhältnis zu dem unmittelbar erkannten Endlichen das Unendliche abzubilden vorgeben. Bei alledem ist der Inhalt aber kein negativer, wenngleich die sprachliche Darstellung „unendlich, unfaßbar, ungeworden“ das auf den ersten Blick nahelegen möchte: im Gegenteil, die endliche Vollkommenheit wird positiv aufs höchste gesteigert.

Aber, wendet der kritische Leser ein, wenn Gott nur nach Maßgabe des Endlichen erkannt wird, dann ist das Wissen um ihn falsch, es deckt

sich ja nicht mit dem Unendlichen. — Freilich deckt es sich nicht mit dem Unendlichen, und dessen sind wir uns bewußt. Und gerade diese demütige Selbstbescheidung ist eine neue Bestätigung der Richtigkeit unserer Behauptungen: stets wird dem betrachtenden Geist, auch dem Cherub, der vor Gottes Angesicht steht und ihn wonneselig schaut, unendlich mehr von Gottes Vollkommenheit unsichtbar als sichtbar bleiben. Darum ist ein solches Erkennen oder Schauen aber noch nicht falsch, d. h. es steht in seiner Bejahung nicht in positivem Widerspruch zur ausgesagten Wirklichkeit. Widrigenfalls würde wiederum kein endlicher Geist auch nur das dürftigste existierende Ding erkennen, denn nie wird er all dessen Seinsgrade durchdenken, nie all seine zahllosen Beziehungen zur Umwelt aufzählen können.

Diese eigenartige Mischung von Licht und Dunkelheit, beschränkter Darstellungsform und unendlichem göttlichem Inhalt, wie sie sich in unserem Begriff vom Absoluten findet, kommt in dem scholastischen Ausdruck „Seinsanalogie“ ebenso bündig wie klar und erschöpfend zum Ausdruck. Er besagt, daß das göttliche Wesen mit all seinen Eigenschaften, angefangen vom Sein und Leben bis hinauf zum Erkennen und freien Wollen, den geschöpflichen Wesen und ihren Betätigungen gleich und doch zugleich vollständig von ihnen verschieden ist. In dieser scholastischen Prägung spricht sich vorwiegend die kräftig bejahende Erkenntniszuversicht aus. Noch tiefsinniger faßt diesen Gedanken die sogenannte negative Theologie, die mit Pseudo-Dionysius einsetzt und in St. Bernhard, Eckhart und den von ihnen beeinflußten Mystikern als mächtige Unterströmung neben der Schultheologie einhergeht. Sie lehrt, man müsse alle endlichen oder geschöpflichen Bejahungen von Gott verneinen: erst dann, wenn wir so tief in Gottes Unendlichkeit eingedrungen seien, daß wir den ganzen Abstand seines Wesens zu allem Endlichen, seine völlige Verschiedenheit von allem Geschöpflichen erfaßt haben, sind wir mit Nikolaus von Kues zur Einsicht unseres Nichtwissens von Gott, zum köstlichen Besitz der docta ignorantia gelangt.

So erheben wir uns bei unserem geistigen Aufstieg zum heiligen Halbdunkel der Wohnung des Allerhöchsten auf den Stufen des zufälligen, gewordenen, endlichen Seins. Wir erfassen es in seiner Begrenztheit, Beschränkung und Abhängigkeit: es ist sich nicht selbst Vollgrund seines Seins und Daseins. Es bedarf eines höheren Wesens, das in sich selbst den genügenden, vollwertigen Grund all seiner Vollkommenheit besitzt und durch seine überquellende Fülle allen andern Grund ihrer Wesenheit und Existenz

ist. Gott ist die lautere Selbstgenügsamkeit, die Aristotelische αὐταρκία. So beherrscht denn ein einziges Denk- und Seinsprinzip alle Gotteserkenntnis. Dem naiven Glauben des Kindes sowohl als auch den scharfsinnigsten, kritischen Beweisen eines Duns Skotus und Newton verleiht es ihre unwiderstehliche Kraft und subjektive Festigkeit: der Satz vom zureichenden Grunde. Eine wunderbare Einheit umschließt das große Gottesreich gleichwie den Kölner Dom! Wenn der Pantheismus sich seiner Einheit rühmt: der Theismus ist logisch weit straffer aufgebaut; und dabei weist er nicht jene brüchigen Stellen auf, die keine Emanationsphilosophie verdecken kann. Einheitlich ist dieses Prinzip in sich, einheitlich spiegelt es sich auch im menschlichen Geiste wider. Darum, und das ist wiederum so menschlich schön und befriedigend, ist erkenntniskritisch betrachtet die einsichtige, aus verständiger und ruhiger Überlegung hervorgehende Gottesüberzeugung des ungebildeten Mannes spezifisch dieselbe logische Betätigung wie der auf einer tiefgründigen Analyse der Bewegungsvorgänge ruhende Aristotelisch-scholastische Beweis. Unser Theismus allein hat den gesunden demokratischen Zug, der für den Geistesaristokraten keinen andern Herrgott, keinen andern Weg zu seinem Himmel kennt als für den Arbeiter und Bauer. Und anderseits darf er sich wiederum jenes Vorzuges rühmen, den Kant für seine Philosophie beansprucht, daß er dem Fachphilosophen ein weites Feld kritischer Betätigung vorbehält, das dem gemeinen Verstande nicht zugänglich ist.

Standfest ist zweitens dieses Prinzip, es ist ja das letzte aller Seinsgesetze, das inhaltlich mit dem Satz vom Widerspruch zusammenfällt. Beide aber sind unmittelbar mit dem ersten und letzten Begriffe gegeben, der allüberall grundlegend ist, mit dem des Seins und Nichtseins. Mögen darum auch die verschiedenen Philosophen in bezug auf alle andern Wahrheiten die widersprechendsten Behauptungen aufstellen, in der Annahme dieses Prinzips sind sie sich ziemlich einig: Aristoteles, Thomas, Suarez und Kant stellen als das letzte Denk- und Seinsgesetz den Satz vom Widerspruch auf, Leibniz, Wolff, Schopenhauer und andere Vertreter der neueren Philosophie ergehen sich mit Vorliebe über das Prinzip vom zureichenden Grund.

Endlich ergibt sich aus den bisherigen Ausführungen das unmittelbar Einleuchtende des letzten Trägers des Gottesgedankens, der eben das Prinzip vom zureichenden Grund ist. Hier gilt nicht das Gesetz, das sonst alle Metaphysik beherrscht und das der Stagirite bekanntlich in die Formel kleidet:

πρότερον φύσει ὕστερον πρὸς ἡμᾶς, daß nämlich das, was sachlich das erste sei, für unsere Erkenntnis das letzte sei, und umgekehrt. Wegen dieser Leichtigkeit, Schnelligkeit und Sicherheit, mit der unser Verstand diese Grundpfeiler erkennt, auf denen unsere Annahme vom Dasein Gottes beruht, sagt die Schrift, daß seine unsichtbare Wesenheit uns offenbar geworden ist, in ihren Wirkungen gewissermaßen geschaut werden kann, darum tadelt sie so scharf die Gottesleugner als unentschuldbare Toren, als widersinnige und unsittliche Bösewichte (Ps. 13, 1. Weish. 13, 1 ff. Röm. 1, 18 ff.). Aus demselben Grunde nennen die Kirchenväter die Idee Gottes dem Menschen angeboren, ohne damit ein psychologisches Apriori im Sinne Platons und Descartes' behaupten zu wollen. Diese Unmittelbarkeit erklingt ergreifend und machtvoll in all den Millionen Stimmen der Menschheit, der Natur- wie Kulturvölker wieder. Wie die Majestät des brandenden Meeres und der Sturm des Pfingstorkans überwältigt sie Geist und Herz: du magst hinkommen, wohin du willst, du wirst Städte und Dörfer ohne Ringmauer, Theater und Bäder finden, aber keinen Ort ohne ein dem höchsten Wesen geweihtes Heiligtum, faßt der weitgereiste Tacitus seine Erfahrungen zusammen; und selbst Voltaire, die Verkörperung der deistischen und diesseitsgerichteten Aufklärung, muß die Ergebnisse der zersetzenden Kritik in die Worte fassen: si Dieu n'existait pas, il faudrait le faire, mais toute la nature crie qu'il existe.

Bei all unserem Erfassen Gottes handelt es sich nicht um das Herausarbeiten einer subjektiven Idee oder einer reinen Abstraktion. Und doch besteht in mancher Beziehung zwischen dem wahrhaften, überall wohnenden Gott und dem selbstgemachten, d. h. dem im kleinen Menschengeist vorgestellten, eine Ähnlichkeit, die bis zum Verwechseln geht. Hier stoßen wir nämlich in einem Einzelfall auf die letzte Frage der Weltweisheit, auf das Grundproblem der Erkenntnis, auf die Wissenschaft vom Ding an sich. Schließlich ist uns zunächst nur unser Bewußtsein mit seinem Inhalt gegeben, die Außengegenstände können physisch nicht in unsern Geist hineinwandern, sondern nur ideell und intentional in ihm sich abbilden. So möchte es denn einen Augenblick dem Kritiker scheinen, als sei Gottes erkannte Unermeßlichkeit nur das kleine Verstandesbild in uns. Und doch führt uns der sieghafte scholastische Erkenntnisrealismus in seinem glorreichen Kampfe gegen allen Phänomenalismus und Idealismus, sowohl naiv vorwissenschaftlich als kritisch reflex aus der Enge des eigenen Bewußtseins heraus. Über den gangbaren Weg des Satzes vom zureichenden

Grunde gelangen wir in der strahlenden Mittagshelle des letzten Wahrheitskriteriums, im Lichte der in unsern Geist hineinstrahlenden Erkenntnisgegenstände, in den Kosmos und letztlich zu dessen Schöpfer selbst.

Diese reizvolle erkenntniskritische Antinomie, diese tiefgreifende Problemstellung in bezug auf Gottes Dasein findet ihren geschichtlich so bedeutsamen Ausdruck in dem Kampf um die Wahrheitsgeltung des ontologischen Gottesbeweises. Kann ich, das ist der Kern der berühmten Streitfrage, aus dem Begriffe des vollkommensten Wesens, in dem als eine Note auch die Existenz enthalten ist, auf dessen wirkliches Vorhandensein schließen? Wenn nicht, dann wäre es, so sollte man meinen, um die Übereinstimmung zwischen der Denk- und Seinsordnung geschehen: ich muß ja Gott notwendig als existierend denken. Anderseits ist es offensichtlich, daß das bloße Denken eines Inhaltes niemals das wirkliche Vorhandensein desselben außerhalb des denkenden Subjektes verbürgt, die Verknüpfung des Denkens mit der Realordnung muß stets von außen gegeben sein, wie übereinstimmend Aristoteles, Thomas und Kant lehren. So wogte Jahrhunderte lang das Ringen um den Beweiswert des ontologischen Gottesbeweises hin und her, beide Reihen können auf bahnbrechende, geniale Geister hinweisen. Im Mittelalter verteidigen ihn lebhaft außer Anselm bedeutende Vertreter des Augustinismus, u. a. Bonaventura, während der gesunde Realismus des überlegenen Aquinaten seine Unzulänglichkeit klar durchschaute und seine Ablehnung in den auf ihn folgenden Geschlechtern der Scholastik begründete. Die großen Rationalisten zu Beginn der Neuzeit traten nochmals für ihn ein, bis ihn Kant wiederum mit scharfsinniger Kritik endgültig abtat. Das ist also das hochbedeutsame Ergebnis dieser jahrhundertelangen Untersuchungen, daß sie gezeigt haben, daß wir nur von der Erfahrung ausgehend Gottes Dasein nachweisen können.

Wenn wir vorhin die ganze Bedeutung der vorwissenschaftlichen Gotteserkenntnis anerkannten und sie ihrem Wesen nach auf die gleiche Rangstufe mit den kritischen Beweisen stellten, so erhebt sich doch anderseits die philosophische Theodizee hoch über das populäre, allgemeinverständliche Verfahren. Sie geht vor allem auf die Unsumme von Einwänden und Schwierigkeiten ein, die das reflexe Durchdenken all der unlösbaren göttlichen Geheimnisse und der dunklen Welträtsel notwendig auffinden muß und die tatsächlich auch im Verlauf der Geschichte der grübelnde Menschengeist hier mehr als anderswo ausfindig gemacht hat. Sie faßt weiterhin die einzelnen Beweismomente und Erkenntnisstufen, die das unmittelbare Volksbewußtsein nur

ahnt oder nur unbestimmt ausdrücken kann, mit großer dialektischer Gewandtheit und begrifflicher Schärfe, zerlegt sie in eindringender Analyse in ihre letzten Elemente, um sie letztlich in methodisch voranschreitender Synthese zum abgerundeten Ganzen einer in sich geschlossenen Beweiskette zu verknüpfen. Und da hat nun die reiche Ausbeute der geschichtlichen Forschung, namentlich in den letzten Jahrzehnten, gezeigt, welch reichhaltiges, geradezu überwältigendes Gedankenmaterial die Platonisch-augustinische und Aristotelisch-scholastische, kurz die christliche Philosophie aufgearbeitet hat. Unsere Theodizee ist wahrlich den königlichen Weg strengster Kritik und vorbildlicher Wissenschaftlichkeit gegangen, und unsere Zeit täte gut daran, diese den Allzuvielen unbekannten Schätze zu heben, in den Blickpunkt des Allgemeinbewußtseins zu rücken und sie entsprechend dem heutigen Stand der philosophischen Kritik und Erfahrungswissenschaften methodisch und sprachlich verständlich zu machen.

Ein Zweifaches hat die wissenschaftliche Religionsphilosophie zu leisten. Zunächst hat sie den Ausgangspunkt und die Teilstrecken des Weges zu bestimmen, auf dem wir zur Erkenntnis eines höchsten Wesens gelangen. Je nachdem Ausgangspunkt und durchlaufener Weg ein anderer sind, ist auch der Aufstieg ein verschiedener. So ergeben sich nach altbewährter Einteilung drei Gruppen von wissenschaftlichen Gottesbeweisen: metaphysische, physische und moralische, je nachdem man mehr das allgemeine Sein überhaupt oder die verschiedenen Ordnungen der Außenwelt oder die Mannigfaltigkeit spezifisch menschlicher Geistesgesetze ins Auge faßt. Damit ist denn von selbst die Verschiedenheit des Zielpunktes gegeben: im einen Fall ist das Ergebnis der Nachweis, daß das höchste Wesen ungeworden, ewig, notwendig, unveränderlich ist, im andern Fall, daß es der letzte Grund aller logischen, physischen und sittlichen Gesetze und Normen ist oder endlich, daß es als vollkommenste Wahrheit, Schönheit, Güte und Heiligkeit das Endziel alles vernünftigen Strebens ist. So ruht die erdrückende Wucht des Aristotelisch-thomistischen Intellektualismus auf der kosmologischen Betrachtung, auf der restlos zu Ende geführten Anwendung des Kausalgesetzes, wonach alles verursachte Sein der Ausfluß eines unverursachten, ungewordenen, unbewegten Bewegers ist, der selbst die lautere Wirklichkeit ohne alle Beimischung von Möglichkeit eines Andersseins ist. Bei dem Dichterphilosophen Platon mit seinem angeborenen Zug zum Übersinnlichen, seiner gemütstiefen, liebebedürftigen Ergriffenheit, seinem schöpferischen Schauen der Idealwelt, seinem echt griechischen Empfinden für Schönheit ist es all

das Unfertige, Zerrissene, Häßliche, Oberflächliche, Veränderliche, Zweckwidrige, Sündhafte in der Sinnenwelt, das ihn über die Erscheinungen zur höchsten in sich seienden Idee führt: diese aber ist neidlose, beglückende Güte, strahlendes Licht, reinste Schönheit, höchste Ordnung, vollendete Sittlichkeit. Augustinus vertieft sich in das Innere, und da ist er erstaunt und ergriffen von all den Einzelaussagen, die der Geist über tausenderlei Dinge macht, und bemerkt den merkwürdigen Widerstreit zwischen der Zufälligkeit und Veränderlichkeit der endlichen Dinge und der Hoheit, Ewigkeit, Allgemeinheit, Notwendigkeit und absoluten Geltungsforderung der von ihnen ausgesagten Wahrheit und findet den Ausgleich in diesem Spiel erst in einem Wesen, das der Inbegriff und Quell aller Wahrheit ist. So ist denn Gott die Wahrheit selbst, der Ort aller Ideen, das schöpferische Wort, der letzte Grund der Übereinstimmung zwischen Denken und Sein, schließlich gar die Einheit von beiden. Die jüngere Religionsphilosophie hat mit großem Sammelfleiß, bedeutsamem Scharfsinn und glücklichem Erfolg die Ergebnisse der Einzelwissenschaften, wie Astronomie, Physik, Biologie, Ethnologie, Philologie in ihren Dienst gestellt. Aus der wunderbaren Ordnung, der Entstehung der Lebewesen, der Überlieferung der Völker hat sie die unendliche Weisheit, die unbegrenzte Schöpferkraft, die gütige Vorsehung und den rächenden Gerechtigkeitswillen des höchsten Wesens erwiesen. Ebenso ist es die neuzeitliche Philosophie gewesen, welche entsprechend der modernen Richtung auf das Subjekt und das Voluntaristische die im Mittelalter weniger behandelten moralischen Beweise liebevoll angebaut hat. Wie wirksam ist nicht der Hinweis auf das Pflichtbewußtsein, auf die lohnende und strafende Stimme des Gewissens! Pflicht und Vorwürfe haben aber nur dann Sinn, wenn über uns ein höchster Herr und Herrscher, ein oberster Gesetzgeber waltet. Das ewig alte und neue Problem des Leidens, das in unserer Zeit so tief und schmerzvoll in unsere Seele greift, das Bedürfnis nach einem höchsten Glück, der Aufschrei nach einem endlichen Ausgleich, nach einer gerechten Vergeltung, all diese seelischen Erlebnisse führen den Menschen persönlich viel leichter zu Gott als die der großen Menge nur schwer einleuchtenden metaphysischen Wege, und doch sind sie letztlich ebenso sicher und wissenschaftlich gangbar wie diese.

All diese wissenschaftlichen Betrachtungen, so verschiedenartig in bezug auf Ausgangs-, Durchgangs- und Endpunkt, sind von dem einen Gedanken getragen, daß die endlichen Dinge den vollen Grund ihres Seins nicht in sich selbst haben. Darum erweisen sie auch alle Gott als das Wesen, das in

sich den vollen, allgenügenden Grund seiner selbst, seines Daseins und seiner Vollkommenheiten hat. Gott können wir also begrifflich bestimmen als das ens per se, das durch sich seiende Wesen, in dem Sein und Dasein, Essenz und Existenz völlig, selbst für unser beschränktes, zerstückelndes Denken, zusammenfallen. Das ist die ihm eigentümlichste Note, in der alle andern logisch beschlossen und wurzelhaft angelegt sind. Mein Name ist „Ich bin, der ich bin", d. h. dessen Wesenheit Dasein ist (2 Mos. 3, 14).

Nächst dem kritischen Nachweis des Daseins eines höchsten Wesens obliegt der Theodizee die zweite Aufgabe, aus dieser Bestimmung Gottes seine weiteren Eigenschaften abzuleiten: seine Einzigkeit, unendliche Vollkommenheit, Allgegenwart, Allwissenheit, Freiheit, Güte, Gerechtigkeit, Allmacht, Schöpfertätigkeit, Vorsehung. So dunkel die geheimnisvollen Abgründe auch bleiben, so durchsichtig ist das Verfahren in sich. Hat man einmal den Gipfel erstiegen, d. h. ist man bis zur unendlichen Vollkommenheit Gottes in vorsichtig voranschreitender, umsichtig prüfender Syllogistik vorgedrungen, so überschaut man wie mit einem Blick all die endlos sich ausbreitenden Gefilde, die einzelnen Bergkuppen der göttlichen Eigenschaften. Man braucht sich bloß die Frage vorzulegen: Ist Gerechtigkeit, ist Unveränderlichkeit ein reines Sein, eine reine Vollkommenheit? Setzt der Begriff Ausdehnung, Körperlichkeit nicht schon aus sich Schranken und Unvollkommenheiten? um die ersteren ohne weiteres in ihrer ganzen Fülle Gott zuzuschreiben und letztere ihm abzusprechen.

Wenn unser folgerichtig schließendes Denken zum Ergebnis gelangt, daß das notwendige Sein, in dem sich Wesenheit und Dasein völlig decken, mit all diesen Eigenschaften ausgestattet ist, dann handelt es sich selbstverständlich nicht um bloß gedachte Vollkommenheiten. Wir sind ja in all unseren Verstandestätigkeiten von einem Sein ausgegangen, das wir auf Grund der tatsächlichen Wirklichkeit auch als existierend nachgewiesen haben. Diese Wirklichkeit haben wir sodann nach allen Seiten behutsam durchforscht und dabei jene unendlichen Gefilde in ihm entdeckt. Um so mehr staunt man über Kants angebliche Widerlegung der Gottesbeweise und besonders des kosmologischen. Sie läuft letztlich darauf hinaus: „der kosmologische Beweis bedient sich der Erfahrung nur, um einen einzigen Schritt zu tun, nämlich zum Dasein eines notwendigen Wesens überhaupt. Was dieses für Eigenschaften habe, kann der empirische Beweisgrund nicht lehren, sondern da nimmt die Vernunft gänzlich von ihm Abschied und forscht hinter lauter Begriffen, was nämlich ein absolut notwendiges

Wesen für Eigenschaften haben müsse.... Nun glaubt sie, im Begriffe eines allerrealsten Wesens einzig und allein diese Requisiten anzutreffen, und schließt sodann: das ist das schlechterdings notwendige Wesen.... Es ist also nur der ontologische Beweis aus lauter Begriffen, der in dem sog. kosmologischen Beweis alle Beweiskraft enthält, und die angebliche Erfahrung ist ganz müßig" (Kritik der reinen Vernunft, Berliner Ausgabe III 405 f.). An wenigen Stellen liegt selbst für einen mittelmäßigen Laienverstand der Trugschluß des an Widersprüchen so reichen kritischen Systems so greifbar an der Oberfläche wie hier. Trotz alledem, so steht's geschrieben in ernsten wissenschaftlichen Werken, so ist es zu lesen in oberflächlichen Schmähschriften: Kant und die moderne Philosophie haben ein für allemal die Unbeweisbarkeit Gottes dargetan. So bewahrheitet sich hier das erschütternde Wort des Propheten Jeremias: sie haben Gott, den wahren Quell, verlassen und sich Zisternen gegraben, die kein Wasser haben, und der ernste Vorwurf des hl. Paulus: weil sie Gott, den sie erkannt haben, nicht verherrlicht haben, so sind ihre Gedanken töricht geworden.

Freilich ist all unser Erkennen auf Erden bloßes Stückwerk, fast mosaikartig setzen wir die Majestät des in unzugänglichem Lichte Thronenden mühselig zusammen. Bereitet schon das Zusammentragen der einzelnen Steine und noch mehr ihr kunstgemäßes Verarbeiten große Geistesplage, so scheint gar das Zusammenfügen und harmonische Abstimmen ein unmögliches Unterfangen. Wir sehen beispielsweise klar ein, daß freie Selbstbestimmung, schöpferische Tätigkeit und Unveränderlichkeit reine Vollkommenheiten sind; wie diese aber miteinander verträglich sind, das bleibt dem Erdenpilger zeitlebens verschleiert. Wenn Gott allwissend ist, dann durchdringt sein Auge sicherlich ebenso restlos die leisesten Wollungen des freien Willens wie die Abgründe des Meeres und die unermeßlichen Weiten des Firmamentes; trotzdem werden uns niemals Thomisten oder Molinisten das Rätsel der Vereinbarkeit des göttlichen Vorherwissens mit der freien Selbstbestimmung vernunftbegabter Geschöpfe lösen können. Aus dem Glauben wissen wir, daß Gott die Welt aus nichts, aus dem reinen nihil sui et subiecti, d. h. ohne alle materielle Unterlage erschaffen hat, und gestützt auf die Offenbarung sehen wir sogar klar die Widerspruchslosigkeit und Notwendigkeit dieses Begriffes ein. Trotzdem scheint er all unserer gewohnten Beurteilung des Naturgeschehens und des menschlichen Handelns so fern zu liegen, ja ihm derartig zu widersprechen, daß kein vorchristlicher Denker, selbst die beiden Philosophenfürsten Platon und Aristoteles, die doch so viel

Tiefes, Wahres und Bleibendes über die Gottheit erdacht haben, nicht von weitem auf seine Fassung gekommen sind. Im Gegenteil, die gesamte klassische Philosophie der Griechen stellt metaphysische Prinzipien auf, die den Begriff der Schöpfung geradezu unmöglich machen. Fast noch stärkere Antinomien wollen den schwachen Menschengeist erdrücken und sein Gemüt erschüttern, wenn er sich daran wagt, die ethischen Eigenschaften Gottes auszumessen, sie zu ergründen und in befriedigenden Einklang miteinander zu bringen. Gott hat nicht Liebe, nein, Gott ist die Liebe. Aber dagegen scheint das Problem des Leidens, das Geheimnis der Sünde, die eine ganze Ewigkeit peinigende Gerechtigkeit schreienden Widerspruch zu erheben. Und doch fällt in Gott Gerechtigkeit und Barmherzigkeit vollständig zusammen, nur unser zerstückelndes Denken trägt einen Augenblick diese Unterscheidungen in Gott hinein, um freilich diese Antithese im nächsten Augenblick in einer einigenden Synthese zusammenzufassen.

Aber so muß es sein: von vornherein leuchtet ein, daß eine wissenschaftliche Gotteslehre tausend Fragen offen lassen muß. Darum ist das ehrliche Eingeständnis dieses ihres Nichtwissens ein ebenso überzeugendes Kennzeichen ihrer Wahrheit, wie es ihr Bemühen ist, uns an der Hand der gegebenen Erfahrungsgegenstände zum Dasein eines notwendigen und allervollkommensten Wesens zu führen. Beide Seiten, Licht und Schatten, im christlichen Gottesbegriff sind aber nachträglich eine geradezu glänzende Bestätigung des methodischen Vorangehens im Aufbau des scholastischen Wissenschaftsgebäudes. Weil in Gottes unendlicher Vollkommenheit solch kühne Spannungen geeint, so weit voneinander abstehende Gegensätze ausgeglichen sind, daß sie alles endliche Sein sofort sprengen würden, es wegen der Widersprüche unmöglich machen würden, deshalb können wir a priori nicht einmal behaupten, ob so ein Wesen in der wirklichen Ordnung möglich ist. Das ist der tiefste Grund, warum alle Gottesbeweise von der Erfahrung ausgehen. Die tatsächliche Welt ist uns gegeben, und darum ist sie trotz aller scheinbaren Widersprüche auch möglich. Wenn daraus eine stahlharte, diamantklare Logik das Dasein eines vollkommensten Wesens mit Notwendigkeit erweist und mit eben dieser Unendlichkeit die weiteren Eigenschaften analytisch gegeben sind, dann gibt sich unser weiteres Denken mit der Feststellung und Anerkennung von Geheimnissen in Gott zufrieden.

All diese ebenso kritischen wie tiefen Erwägungen der christlichen Philosophie über Gottes Dasein und Eigenschaften verlieren auch deshalb vor dem Richterstuhl der bloßen Vernunft nichts an Kraft, weil sie ihre

befruchtende Anregung häufig erst der Offenbarung verdanken. Es wäre töricht und geschichtlich unwahr, in apologetischem Übereifer diese Tatsache der Beeinflussung der scholastischen Philosophie durch die Theologie leugnen zu wollen; manche geniale Problemstellung verdankt sie nur ihr. Trotzdem brauchte es nicht so zu sein, die Vernunftprinzipien wären völlig hinreichend; überdies sieht die philosophische Prüfung und Beweisführung völlig von dem Offenbarungsglauben und der theologischen Begründung ab. Der hl. Thomas hat scharf die Grenzlinie zwischen natürlicher Theodizee und übernatürlicher Offenbarungswissenschaft gezogen. Das geschichtlich unwiderlegliche Zeugnis dieser apriorischen Möglichkeit ist der reiche und verhältnismäßig erschöpfende Gottesbegriff bei Platon und der streng wissenschaftliche Gottesbeweis bei Aristoteles.

Wir haben uns in all unsern Ausführungen auf die natürliche Gotteserkenntnis beschränkt: das Dasein und die Eigenschaften Gottes sind mit der bloßen Vernunft erkennbar und wissenschaftlich beweisbar, anderseits bleiben auf den Wegen zu ihm viele Fährnisse, über seinem Begriff und Wesen liegt tiefes Dunkel. Damit weist die rein natürliche Gotteslehre über sich hinaus auf die Offenbarung. Um allen Menschen, auch den weniger Begabten und Ungebildeten, einen sichern Weg zu Gott zu ermöglichen, um alle Irrtumsgefahr über seine innerste Natur auszuschließen, dazu mußte er sich selbst auf übernatürliche Weise mitteilen: „Auf vielerlei Art und Weise hat Gott einst zu den Vätern und Propheten gesprochen, in den jüngsten Tagen aber hat er sich durch seinen Sohn kundgetan“ (Hebr. 1, 12).

Das Vatikanische Konzil, das nach dem Vorbild des hl. Thomas so scharf zwischen Vernunft und Glauben scheidet, das ebenso nachdrücklich die Befugnisse des Menschen wie die Rechte Gottes wahrt, das die Würde der Wissenschaft ebenso unparteiisch anerkennt, wie es die Notwendigkeit des Glaubensgehorsams betont, das mit überlegenem Richterspruch zwischen den Übergriffen des selbstherrlichen Rationalismus und den schwächlichen Halbheiten einer rein autoritätssüchtigen Glaubenshingabe vermittelt, hat beide Seiten der natürlichen Gotteslehre auf den klassischen Ausdruck gebracht, wenn es erklärt: „Wer da behauptet, der eine und wahre Gott könne mit dem natürlichen Licht der menschlichen Vernunft aus der Schöpfung nicht sicher erkannt werden, der sei im Banne; wer da behauptet, es sei nicht möglich oder nicht ersprießlich, daß sich der Mensch durch die göttliche Offenbarung über Gott und die ihm zu erweisende Verehrung belehren lasse, der sei im Banne“ (Denzinger-Bannwart, Enchiridion 1806 1807).

Grundlage dieses höheren Gotteserfassens ist notwendig die natürlich Gotteserkenntnis, wie das kirchliche Lehramt wiederholt im Anschluß an die Heilige Schrift erklärt hat (ebd. 1622, 1783 ff., 1801). Und wiederum ist in dieser wunderbar höheren Ordnung der Gottesgemeinschaft der Aus gangspunkt ein Verstandesakt, der freilich in innigster Beziehung zum freien Willen steht: Wer zu Gott hintritt, sagt St. Paulus, muß an sein Dasein glauben. Dieser theologische Glaube aber ist, wie noch jüngst das kirchlich Lehramt unter Pius X. in Übereinstimmung mit der gesamten kirchlichen Überlieferung gegenüber den Ausgeburten des Modernismus feierlich erklär hat, formell ein Akt des Verstandes, des Fürwahrhaltens eines objektiven Tatbestandes.

So umspannt also eine unvergleichliche Einheit christliche Philosophie und Theologie, natürliche und übernatürliche Gotteserkenntnis.

Demnach scheint sich das ganze gemütstiefe unergründliche Werden der Gottesannäherung, das ganze ahnungsreiche Geheimnis der seelischen Gott verschmelzung in rein verstandesmäßige Elemente aufzulösen, in streng logischen, beinahe mathematisch ausdrückbaren Denkrechnungen zu vollziehen. — Und doch, wenn wir demnächst „Vom Irrationalen in der Religion" zu sprechen haben, werden wir sehen, daß am Gottsuchen und Gottfinden ebensosehr das ganze menschliche Strebevermögen, Wille, Gemüt, edle Leidenschaft und Gefühl mitarbeitet. Religion, als persönliche Tugend und inneres Erlebnis gefaßt, ist nicht minder die duftende Blüte und köstliche Frucht des kräftigsten Wollens als des klarsten Erkennens, die vollendete Synthese aus beiden. „Das ist das ewige Leben, daß sie dich, den wahren Gott, erkennen, und den du gesandt, Jesum Christum" (Joh. 17, 3), sagt derselbe Heiland, der verlangt: „Du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben aus deiner ganzen Seele, aus deinem ganzen Gemüte und aus all deinen Kräften, das ist das höchste Gebot" (Matth. 22, 37 38).

Bernhard Jansen S. J.

Die preußische Konvention mit dem Heiligen Stuhle vom Jahre 1821[1].

Zum hundertjährigen Jubiläum der Bulle De salute animarum.

Mit wachsender Ungeduld harrten vor hundert Jahren die Katholiken Preußens auf eine Regelung ihrer kirchlichen Verhältnisse. Die Zustände waren unhaltbar. Das gaben die Behörden in ihren Berichten offen zu und drängten bei den entscheidenden Stellen auf eine baldige Übereinkunft mit Rom.

Sechs Jahre waren nun vergangen seit der Besitzergreifung des katholischen Rheinlands und der alten westfälischen Stifte. Damals hatte der König Friedrich Wilhelm III. in seiner Proklamation den neuen Untertanen Schutz und Stütze für ihre Religion verheißen[2]. Und nun verlautete schon seit geraumer Zeit gar nichts mehr über den Stand der Verhandlungen zwischen Rom und den protestantischen Fürsten Deutschlands[3].

Da brachten auf einmal im Frühjahr 1821 die beiden Zeitschriften von entschieden katholischer Färbung, die Mastiauxsche Literaturzeitung[4] und der eben begründete Mainzer Katholik[5] eine aufsehenerregende Mitteilung. Sie war Berliner Blättern entnommen und sollte angeblich aus einem Briefe von Regensburg stammen. „Als der preußische Staatskanzler Fürst von Hardenberg dem Fürsten Taxis einen Besuch abstattete, erzählte

---

[1] Die vorliegende Arbeit folgt in der Hauptsache dem grundlegenden Werk: Otto Mejer, Zur Geschichte der römisch-deutschen Frage, II. und III. Teil (Rostock 1873—1885). Es kommen dabei in Betracht vor allem II 2, 3—116 277—293; III 1, 88—184. Diesem Historiker schließen sich die späteren Bearbeiter an: im katholischen Sinn H. Brück, Geschichte der katholischen Kirche in Deutschland im 19. Jahrhundert, 2. Band (Mainz 1889), und im gehässig antirömischen Sinn Fr. Nippold, Handbuch der neuesten Kirchengeschichte, 2. Band [3](Berlin 1901). Ferner wurden herangezogen die wenig beachtete zeitgenössische Literatur, besonders die katholischen Zeitschriften, und Akten des Kölner Generalvikariats, die sich jedoch zumeist auf die Ausführung der Vereinbarung bezogen, und deren eigentliche Auswertung später folgen soll.

[2] Proklamation vom 5. April 1816.

[3] Vgl. „Katholik" 1821, I 56.

[4] Nr. 6 des Intell.-Blattes 1821, 95.

[5] 1821, I 495.

er bei der Tafel, daß er von Rom komme, wo er mit Seiner Päpstlichen Heiligkeit in vier Tagen das neue Konkordat für die Katholiken in den preußischen Staaten glücklich abgeschlossen habe. Auf die Frage, wie Seine Durchlaucht ein so wichtiges Geschäft in so kurzer Zeit habe beendigen können, gab Hardenberg die merkwürdige Antwort: Wenn man redlich zu Werk geht und guten Willen hat, ist mit Rom leicht zu unterhandeln, und man beendiget in vier Tagen ohne Schwierigkeit, was andere in Jahren noch nicht ins Reine gebracht haben. Ich ging zum Papste und sagte ihm offen und kordial: Heiligster Vater! Mein König hat mich abgeschickt, um über die kirchlichen Angelegenheiten seiner katholischer Unterthanen mit ihrem Oberhaupte zu unterhandeln. Mein König will seine katholischen Unterthanen so behandeln, daß sie es nicht fühlen, einen protestantischen Landesherrn zu haben. Hier ist die Dotation der neuen bischöflichen Sitze, der Kathedralkirchen, Kapitel und Seminarien. Alles ist ratifiziert auf Grund und Boden; die liegenden Güter sind ausgeschieden und in der Vorlage verzeichnet, dieses gibt der Staat. Alles Kirchliche und Geistliche anzuordnen überläßt mein König unbedingt Euer Heiligkeit."

Diese Erzählung war nicht völlig aus der Luft gegriffen. Es ist sogar mehr als wahrscheinlich, daß der eitle Staatskanzler[1] in dem katholischen Regensburg sich in ähnlicher Weise hat vernehmen lassen. Er war tatsächlich vom Laibacher Kongreß aus im März 1821 nach Rom gereist und hatte hier, wie der französische Geschäftsträger, Ritter v. Artaud[2], hervorhebt, einen auffallend freundlichen Empfang gefunden. In seiner Anwesenheit wurden auch in einer einzigen Sitzung mit Kardinal Consalvi am 25. März die langen Verhandlungen zwischen Preußen und der Kurie zum Abschluß gebracht.

Aber die Rolle, die der Fürst in Rom spielte, war doch wesentlich verschieden von jener, die der Regensburger Brief ihm andichtete. Verhandlungen brauchte Hardenberg nicht mehr zu führen; sie waren bei seiner Ankunft schon zu Ende gebracht durch den preußischen Gesandten am päpstlichen Hof, den großen Historiker und Philologen Barthold Georg Niebuhr. Als alles so weit fertig war, eilte Hardenberg noch rasch herbei, um, wie

---

[1] Über Hardenbergs Eitelkeit und Großsprecherei urteilen die Zeitgenossen (Stein, Niebuhr, Ringseis) sehr scharf; vgl. Hist.-pol. Blätter CXX (1894) 800 ff. Erinnerungen des Dr. Joh. Nep. v. Ringseis II (Regensburg 1886) 48 ff.

[2] Geschichte des Papstes Pius VII. II 2, 271.

Treitschke[1] es ausdrückt, „hinter der bereits eingeheimsten Ernte das Scheunentor zu schließen" und dem eigentlichen Unterhändler den Ruhm der Vollendung zu entreißen[2].

Niebuhr hatte diese Absicht des alten Staatskanzlers sofort durchschaut, als er die Ankündigung von der Romreise des Fürsten empfing. Er äußerte damals zu Ringseis, der als Leibarzt mit dem Kronprinzen von Bayern, dem späteren König Ludwig I., in der Ewigen Stadt weilte und das volle Vertrauen des Gesandten genoß: „Nun merken Sie auf, was geschehen wird. Über alle meine geduldigen Bestrebungen, Mühen und Arbeiten wird der Fürst, der vermutlich meine Berichte gar nicht gelesen hat, auch ferner mit souveräner Nichtachtung hinwegblicken, jedoch das Ergebnis bestätigen; die auf seinen Ruf dressierten Zeitungen werden in die Posaune stoßen: Was jahrelangen Versuchen des Gesandten nicht gelungen ist, das hat das überlegene Genie des Staatskanzlers in wenigen Wochen zustande gebracht. Es wird alles zugegeben, alles versprochen, aber halten wird er nichts."[3]

Die Ankündigung des Gesandten ging Satz um Satz in Erfüllung. Das Zeitungslob ist eingangs schon wiedergegeben worden. Die Bestätigung der Niebuhrschen Abmachungen erfolgte gleichfalls genau wie vorausgesagt. In einem Brief an Stein[4], der damals auch in Rom sich aufhielt, hat der Gelehrte gleich nach der entscheidenden Konferenz zwischen Consalvi und Hardenberg seine Eindrücke als Teilnehmer dargestellt: „Es war eine vollkommene und sehr anmutige Farce", die sich darauf beschränkte, daß der Kardinal dem Staatskanzler allerlei wohlvorbereitete Komplimente machte, und Hardenberg — taub wie er war[5] — zu allen Verhandlungspunkten sein Ja sagte, ohne auch nur zu wissen, worum es sich handelte.

Bei allem Verdruß freute sich Niebuhr doch, daß endlich das Ziel erreicht war. Am 28. März schrieb er an Nicolovius, den Direktor der Kultusabteilung im Ministerium der geistlichen Angelegenheiten in Berlin: „Liebster Freund, umarmen Sie mich, die Unterhandlung ist vollendet, nach Wunsch vollendet, und jetzt gehen wir an die Abfassung der Bulle, die hoffentlich in vier Wochen abgehen wird. . . . Hardenbergs Reise hierher

---

[1] Deutsche Geschichte im 19. Jahrhundert, III. Teil (Leipzig 1885) 206.

[2] Und um das übliche Geschenk in Empfang zu nehmen. Nippold a. a. O. nach Mejer 588.

[3] Erinnerungen Ringseis' a. a. O. 49.

[4] Pertz, Leben Steins V 556. [5] Artaud a. a. O.

ist wirklich ein Glück gewesen: es kostete nichts weiter als das Opfer, ihm den Schein zu lassen, daß er die Sache vollendet habe. Und da er eben dadurch an ihre Ausführung und Erfolg gebunden wird, so trieb ich den Kardinal Consalvi, zu ihm auch in meiner Gegenwart so zu reden, und es selbst in seiner Note auszusprechen. . . . Ich habe den Papst versichert, daß er da auf redlichen Willen zählen kann. . . . Daß man hier die lange Frist angenommen (nämlich für die Durchführung der vereinbarten Dotation), ist ein glänzender Beweis des Vertrauens, welches man in unsern guten Willen setzt." [1]

Niebuhr hatte ein Recht, sich zu freuen; eine lange, mühselige Arbeit lag hinter ihm. Bereits im Juli 1815 hatte er seine Ernennung zum außerordentlichen Gesandten in Rom erhalten mit dem eigentlichen Auftrag, ein Übereinkommen über die kirchlichen Verhältnisse Preußens zu vereinbaren. Ein Jahr darauf war er nach der Ewigen Stadt abgereist; die Instruktion für seine Verhandlungen sollte ihm in Kürze nachgesandt werden. Es wurde aber Juni 1820, ehe sie von Berlin abging. All sein Drängen und Drohen war umsonst, er lebte in Rom in der peinlichsten Verlegenheit.

Daß diese Instruktion nicht so schnell fertig wurde, war nicht zu verwundern. Die hohen Beamten, denen ihre Ausfertigung zufiel — es waren alles Protestanten mit Ausnahme des Geheimen Regierungsrates Schmedding in der Kultusabteilung — standen hier vor Problemen, die ihnen völlig neu waren. Sie waren sich nur klar darüber, daß das Staatsinteresse gebiete, der katholischen Kirche Preußens bald zu helfen, und daß dies schwerlich ganz ohne den Papst geschehen könne. Aber bei der Frage, wie das geschehen solle, insbesondere, wie weit man sich mit Rom einlassen dürfe, stießen die Meinungen gegeneinander. Die altpreußischen Beamten: der Minister des Innern v. Schuckmann [2] und der Legationsrat v. Raumer, der im Ministerium des Äußern kirchenpolitische Fragen bearbeitete, waren gegen die katholische Kirche eingenommen. Sie lebten ganz in den Anschauungen des Preußischen Landrechtes, das „auf wesentlich protestantischem Grund beruht — auf dem Grundsatz nämlich, daß das Kirchenregiment einen Ausfluß und Teil der Landeshoheit bildet" [3]. Nach diesem Grundsatz hatte der Staat in Preußen bisher ohne den Papst selber die Kirche

[1] Hist.-pol. Bl. V (1840) 399.

[2] Bis zur Errichtung des Ministeriums für geistliche Angelegenheiten 1817 gehörte der Kultus zum Ministerium des Innern.

[3] W. Maurenbrecher, Die preußische Kirchenpolitik (Gotha 1881) 44.

regiert; ihn hätten die beiden Männer nun am liebsten unversehrt mit hinüber in die neue Zeit genommen, und dazu noch gerne den Segen des Papstes gehabt, als Ausweis gegenüber den neuen katholischen Untertanen, die sich an eine solche Behandlung der Kirche noch nicht gewöhnt hatten und nun zusammen mit den altpreußischen Katholiken doch nahezu zwei Fünftel der Bewohner des Königreiches ausmachten[1]. Man wird solche Vorstellungen milder beurteilen, wenn man sich erinnert, daß das Leben dieser protestantischen Staatsdiener in eine Zeit fällt, wo die katholischen Herrscher der Kirche keine bessere Behandlung angedeihen ließen und selbst geistliche Fürsten und Bischöfe sich von Rom freizumachen strebten.

In der Kultusabteilung zu Berlin saßen aber auch Männer, die vor ihrem Eintritt in den preußischen Dienst die katholische Kirche kennengelernt und sich einen Blick für katholische Notwendigkeiten bewahrt hatten; nicht als wenn sie frei vom Staatskirchentum der Zeit gewesen wären, gewiß nicht; aber es war bei ihnen doch nur gemäßigt vorhanden und ging nicht hervor aus Abneigung und Unkenntnis, sondern eher aus einem unklaren Wohlwollen und einer übertriebenen Vorstellung von dem Schützeramte des Staates gegenüber der Religion. Es waren dies die schon genannten Nicolovius und Schmedding. Beide standen dem Münsterer Kreis nahe. Nicolovius hatte als Hauslehrer der Kinder des großen Konvertiten Fr. L. Grafen zu Stolberg die edlen Gestalten des Münsterer Katholizismus schätzen gelernt[2]. Schmedding war geborener Münsteraner und hatte dort Kirchenrecht gelehrt; im Kultusministerium war er der Vertreter der katholischen Interessen und als einziger Sachkundiger von hohem Einfluß[3].

Doch dieser Zwiespalt genügte noch nicht. Von W. v. Humboldt gefördert, suchte auch der unheilvolle Konstanzer Generalvikar v. Wessenberg — leider nicht ganz vergebens — auf die Richtung der preußischen Kirchenpolitik mit seinen episkopalistischen und nationalkirchlichen Plänen

[1] 1817: 4 023 513 Katholiken gegen 6 600 926 Protestanten.

[2] Vgl. J. Janssen, Fr. L. Graf zu Stolberg I (1877) 320 ff.

[3] Schmedding wird auch von Katholiken sehr verschieden beurteilt; das sog. „Rote Buch“ nimmt ihn scharf her; Erzbischof v. Spiegel betrachtete ihn als seinen bittersten Feind. Treffend charakterisierte Prof. Schrörs diesen für die katholische Kirche Preußens so wichtigen Mann in den Hist.-pol. Blättern CLXVII (1921) 340: „Der maßgebende Berater . . . war in katholischen Angelegenheiten . . . Schmedding; dieser Staatsmann, obgleich in kirchenpolitischen Angelegenheiten vom Zuschnitt des Preuß. Landrechts, war doch im Herzen ein innig frommer Katholik.“ Vgl. Pfülf in dieser Zeitschrift 65 (1903) 113.

einzuwirken. In manchen Anschauungen war ihm der damalige Münsterer Domdechant Graf v. Spiegel verwandt, der bei Hardenberg viel galt und zum größten Ärger der altpreußischen Richtung an den Beratungen teilnahm[1]; während Niebuhr, ein abgesagter Feind der deutschen Episkopalisten, in seinen Gutachten und Berichten aus Rom immer wieder vor übertriebenen Staatsansprüchen warnte und zu einer vertrauensvollen, weitschichtigen Auseinandersetzung zwischen Staat und Kurie ermahnte. Den Niebuhrschen Einfluß suchte wieder im antirömischen, staatskirchlichen Sinne der preußische Generalkonsul in Rom, Bartholdy, ein persönlicher Gegner des Gesandten und gefährlicher Intrigant, zu paralysieren.

Es kann hier nicht im einzelnen das Hin und Wider der Denkschriften und Gutachten, das Auf und Nieder der Stimmungen in den leitenden Kreisen verfolgt werden. Otto Mejer hat das ausführlich in seinem Werke über die römisch-deutsche Frage getan und nach ihm Brück in seiner Geschichte der katholischen Kirche in Deutschland im 19. Jahrhundert. Es sei nur bemerkt, daß man erst zu Beginn des Jahres 1817 an die Ausarbeitung der eigentlichen Instruktion herantrat. Das anfängliche Übergewicht der streng staatskirchlichen Richtung wurde beseitigt durch die Ernennung des Herrn v. Altenstein zum ersten preußischen Kultusminister.

Altenstein, der viele Jahre im Amte blieb, war sich bei aller zuweilen äußerst schroffen[2] Betonung des Staatsstandpunktes doch seiner Pflichten gegen die katholischen Staatsbürger bewußt[3]. So kam in der Frage über die Neuordnung der Kirche schließlich unter seinem Einfluß ein Vergleich zustande. Im Gegensatz zu Niebuhr bildete der Kultusminister sich leider das Urteil, daß für ein umfassendes Konkordat, das den ganzen Komplex der Berührungsflächen zwischen Staat und Kirche behandle, die Zeit noch nicht gekommen sei, daß man sich vielmehr unter stillschweigender Wahrung aller angeblichen Staatsrechte nur über Einzelfragen, vor allem über den

---

[1] Prälat A. Franz schreibt in den Hist.-pol. Blättern CXX (1897) 734 im Anschluß an H. Reusch, Briefe an Bunsen, daß über die Ansichten, die Spiegel in seinen damaligen Gutachten vertrat, nichts bekannt sei. Mejer (a. a. O. 64 f. 69 f.) gibt Auszüge und Andeutungen, die aber tatsächlich wenig Greifbares bieten. Dennoch dürften sie in Verbindung mit der ganzen Richtung des Mannes, die uns ans seinen Briefen genügend bekannt ist, obiges Urteil wohl rechtfertigen.

[2] Vgl. sein Vorgehen gegen Klemens August v. Droste sowohl im Streit wegen des Besuches der Hermesschen Vorlesungen 1820 wie im Kölner Ereignis 1837.

[3] Vgl. seine „Allgemeine Betrachtungen über das Verhältnis der katholischen Kirche im preußischen Staat“ Mejer a. a. O. 90 ff.

äußeren Neubau der Diözesen, mit Rom in entgegenkommender Weise und unter Anerkennung der diesbezüglichen Rechte des Heiligen Stuhles verständigen solle.

Dieser Gedanke setzte sich schließlich durch, und ihm gemäß einigten sich die beiden Ministerien über den Instruktionsentwurf[1]. Ein Konkordat, das alle einschlägigen Rechtsfragen löste, sollte nur in Erwägung gezogen werden, wenn Rom ein solches in annehmbarer Form anbiete, sonst müsse der Gesandte sich auf eine „Konvention" über einzelne Punkte beschränken, in Verfolg deren es dem Papst „genehmigt" werden sollte, eine entsprechende Umschreibungsbulle für Preußen zu erlassen. Die landesherrlichen Rechte dürften überhaupt nicht zur Diskussion gestellt werden. Trotzdem wurden unter den zu behandelnden Fragen nicht wenige dem Unterhändler überlassen, die, wie die Mischehenfrage, tief in die prinzipielle Erörterung des Verhältnisses zwischen Staat und Kirche hätten hineinführen müssen. Das ganze Werk war überhaupt, wie Nicolovius es mit Recht charakterisierte, eine „unfertige" Arbeit. Wie jede Umgehung prinzipieller Fragen hat auch diese sich später gerächt; denn im Leben waren diese Probleme nicht zu vermeiden.

Hardenberg ließ den Entwurf zwei Jahre ohne Entscheidung liegen und war weder durch das Drängen Niebuhrs noch durch die flehenden Bitten der preußischen Bischöfe aus seiner abwartenden Haltung zu bringen. Wahrscheinlich wollte er erst sehen, was die kleineren protestantischen Höfe Süd- und Mitteldeutschlands erreichten, die gerade damals auf den bekannten Frankfurter Konferenzen ein entschiedenes Vorgehen gegen Rom beschlossen hatten.

Indes war auch die Wartezeit nicht ganz vergebens. Niebuhr hatte sie benutzt, um sich und seine Sache in Rom zu empfehlen. Es war ihm durch sein aufrichtiges Wesen und seine Gelehrsamkeit gelungen, das Vertrauen des greisen Pius VII. und seines großen Staatssekretärs Consalvi in ganz außergewöhnlichem Maße zu erwerben. Oft erkennt er in seinen offiziellen und vertrauten Schreiben an, mit welcher Offenheit und welchem Entgegenkommen man ihn in Rom behandelte[2]. Es ist aber durchaus verfehlt, anzunehmen, der Gelehrte habe eine stille Hinneigung zur katholischen Kirche verspürt oder gar Staatsinteressen gegenüber Kircheninteressen ver-

[1] Vgl. Mejer a. a. O. 107 ff.; leider bringt Mejer nicht den ganzen Text.

[2] Er sorgte zuerst für einen Gesandtschaftsprediger in Rom, nahm sich des protestantischen Friedhofs an usw.

nachlässigt. Er war durch und durch Protestant und preußischer Beamter. Darüber hat er in seinen Taten und Briefen keinen Zweifel gelassen. In Rom wurde er nie recht heimisch, und nicht selten hat er in seiner Verstimmung „mit Unwillen und Grimm“, „recht derb und ungebärdig“[1] sich über die katholische Kirche und römische Verhältnisse ausgelassen. Wie er seine amtliche Stellung auffaßte, hat er wohl am treffendsten selber einmal in einem Schreiben vom 17. März 1819 an den hannoverschen Gesandten in Berlin ausgesprochen. Der Brief war veranlaßt durch den Tod des Gesandten Hannovers beim Papste, Herrn v. Ompteda, der wie Niebuhr an einem Übereinkommen zwischen seinem Staat und der Kurie arbeitete. „Ich weiß sehr wohl, daß die Verhältnisse Ihres Staates zu den katholischen Untertanen nicht so bedenklich sind wie die unsrigen; ja ich glaube, daß Sie es vielleicht allenfalls wagen könnten, sich an die süddeutschen Projekte anzuschließen[2]. Doch ist mir in einer Zeit wie die jetzige vor jedem Sauerteige bange, da alles auf Gärung treibt und Unruhestiftern kann jeder Stoff dazu taugen. Wäre dies nicht, welcher Protestant möchte leugnen, daß aus jenen Projekten, wenn sie sich entwickeln, etwas Gutes hervorgehen könnte? Für die Erhaltung des katholischen Glaubens haben Herr v. Ompteda so wenig als ich ein Interesse: aber einmal ist es ein Recht der Untertanen, daß er respektiert werde, bis sie selbst das Joch freiwillig abwerfen; und dann möchte es den Regierungen wichtig sein, kein Mittel zu verscherzen, wodurch sie den Frieden in den Gemütern erhalten können.“[3]

Diese ehrliche Billigkeit gegenüber den Anschauungen anderer und sein ganzes weitherzig gebildetes Wesen bewahrten Niebuhr vor dem engherzigen Mißtrauen und der rechthaberischen Kleinlichkeit, die so oft Verhandlungen mit der Kurie gestört haben. Seine merkwürdige Überzeugung, daß Rom eine untergehende Größe sei, machte ihn vielleicht auch bei Verhandlungen weniger schwierig.

Er faßte aber, nachdem er die Vollmachten erhalten hatte, die Sache ganz im Sinne der Regierung an. Seine erste Note an Consalvi ist vom 22. Juli 1820. Hier schränkte er sich, den geheimen Wünschen der preußischen Staatsmänner entsprechend, vollständig auf die äußere Neuordnung der

---

[1] So die Hist.-pol. Blätter V (1840) 400, dort auch zahlreiche Texte nach den gerade damals erschienenen Lebensnachrichten über B. G. Niebuhr.

[2] Gemeint sind die oben genannten Pläne der Frankfurter Konferenzen.

[3] Zitiert bei Mejer a. a. O. 260.

katholischen Kirche in Preußen ein: die Einteilung der Diözesen unter Wahrung der Landesgrenzen, die Einrichtung der Kapitel und der Diözesananstalten, die Erhebung der Bischöfe und Dotation. Er selbst hat wohl nicht erwartet, daß Rom auf eine so eng umgrenzte Verhandlung sich einlassen werde; hatte er doch unzählige Male Berlin vor einem solchen Begehren als indiskutabel für den Kardinal-Staatssekretär gewarnt.

Aber Rom ging auf den Antrag im wesentlichen ein. Treitschke hat es so dargestellt[1], als ob die reiche Fundation den Papst zur Nachgiebigkeit bestimmt hätte. Es sprachen aber genug andere Gründe für die Annahme. Die Lage der Katholiken Preußens forderte gebieterisch eine Änderung. Die meisten der noch vorhandenen Bischofsitze waren seit Jahren verwaist[2]; die Gemeinden in der norddeutschen Diaspora wußten kaum noch, unter welcher kirchlichen Behörde sie standen; an allen Landesgrenzen gehörten preußische Gebietsteile unter auswärtige Bischöfe, preußische Diözesen waren zu ausländischen Metropolitanverbänden gezogen, und die Regierung verhinderte den Verkehr mit ausländischen Oberen; die noch bestehenden Kapitel[3] waren am Aussterben, die Seminare leer, viele[4] Pfarreien unbesetzt, die Katholiken in langer Kriegszeit verwildert; das alles waren doch wahrhaftig Gründe genug, auf einen Vorschlag einzugehen, der dem Papst, weil prinzipielle Fragen unerörtert blieben, keinen Verzicht auf wesentliche Rechte aufnötigte.

Dazu kam, daß Rom durch den scharfen Widerspruch, den die Konkordate Frankreichs und Bayerns in einflußreichen Kreisen dieser Länder ge-

---

[1] A. a. O. 204.

[2] Köln rechtsrheinisch seit 1801; Aachen seit 1809; Trier rechtsrheinisch seit 1802, linksrheinisch seit 1816; Münster seit 1801 (der 1817 nach Münster versetzte Fürstbischof von Corvey, Freiherr v. Lüning, konnte erst 1821 sein Amt antreten, so lange hielt die preußische Regierung das päpstliche Breve [abgedruckt in Mastiaux' Journal XII [1821] Beil., 94] zurück). Im Osten waren Breslau, Kulm und Pomarellen (Wraclawek) unbesetzt (Denkschrift der Minister an den König vom 18. Januar 1818, Meyer a. a. O. 76.).

[3] Von Köln lebten noch vier ehemalige Kapitulare (nicht drei, wie Mejer meint a. a. O. 15), von diesen war einer (nicht zwei, wie Mejer sagt) verweltlicht.

[4] Die Diözese Aachen hatte 1821, wie die Akten des Kölner Generalvikariats ergeben, 40 unbesetzte Pfarreien. Das Kölner Seminar war genügend besetzt. Bezeichnend ist eine Anfrage des Generalvikars Dammers in Paderborn vom 14. Januar 1822 bei dem Deutzer Generalvikariat, ob aus den zu Paderborn kommenden Teilen der alten Kölner Erzdiözese keine Domkapitulare für das neue Paderborner Kapitel entnommen werden könnten, da in der Paderborner Diözese keine Pfarrer abkömmlich seien. Der Deutzer Generalvikar v. Caspars antwortete unter dem 24. Januar, die Kölner Diözese sei in gleicher Not, macht aber dann einige Vorschläge.

funden hatten, zu kluger Beschränkung und zum Abschluß veranlaßt wurde, ehe ähnliche Strömungen in dem protestantischen Preußen die Beziehungen zum Heiligen Stuhl vergifteten; es kam weiter hinzu, daß man in Rom dem preußischen König wohlgeneigt war, weil er auf dem Wiener Kongreß im Gegensatz zu katholischen Herrschern eifrig für die völlige Wiederherstellung des Kirchenstaates eingetreten war, und weil er sich bemühte, den Pflichten, die er gegen seine katholischen Untertanen hatte, gerecht zu werden[1]. Ohne Zweifel hat auch Niebuhr, wie ihn seine Instruktion anwies[2], eine vollständigere Abmachung für später in Aussicht gestellt. Jedenfalls hat Consalvi so stark damit gerechnet, daß er dem preußischen Gesandten schon Vorschläge für eine umfassende Verhandlung übergab[3].

Gründe zum Abschluß gab es also genug, auch ohne die glänzende Dotation. Wie stand es aber mit dieser? Es handelte sich dabei nur um die Einkommen der Bischöfe und Kapitel, die Ausgaben für Diözesanbehörden und Anstalten sollten später festgesetzt werden. Beiträge für die Pfarrseelsorge waren kein Gegenstand der Unterhandlung. Ausgemacht waren für die beiden Erzbischöfe und den Fürstbischof von Breslau 12000 Taler, der gegenwärtige Fürstbischof von Ermland sollte bei seinem bisherigen Einkommen bleiben; für die drei übrigen Bischöfe von Trier, Münster und Kulm (Paderborn sollte nach der ersten Instruktion noch wie Aachen und Corvey aufgehoben werden) waren je 8000 Taler bewilligt. Die Einkommen der Domkapitel lagen zwischen 16900 (Breslau) und 10700 Talern (Kulm).

Das bayerische Konkordat von 1817 sah für die beiden Erzbischöfe 20000 bzw. 15000 Gulden voraus (etwa 13000 bzw. 10000 Taler), für die sechs übrigen Bischöfe je 10000 oder 8000 Gulden (etwa 6700 bzw. 5360 Taler). Sind die Bischofseinkommen hier durchweg etwas geringer als in Preußen angesetzt, so waren dafür in Bayern die Summen für die Kapitel[4] höher: zwischen 30200 (München) und 21200 Gulden (Passau, Eichstätt, Speier; also zwischen 20500 und 14400 Talern). Bei einem Vergleich ist übrigens auch noch zu berücksichtigen, daß Preußen

[1] Vgl. Kißling, Geschichte des Kulturkampfes I 181.

[2] Mejer a. a. O. 110. [3] Brück a. a. O. 62.

[4] Die Kapitel in Bayern hatten mehr wirkliche Domherren als die preußischen. In Preußen schuf man zur Verstärkung des Kapitels die Ehrendomherren mit 100 Taler Einkommen. Kläglich waren in Preußen die Einkommen der Domvikare: 200 Taler. Oft kehrt in den Akten die Klage wieder, daß damit nicht zu leben sei.

bei viel höherer Katholikenzahl und beträchtlich weiterer Ausdehnung seines Gebietes weniger Bistümer bekommen sollte als Bayern.

Vergleichen wir aber auch noch die preußischen Voranschläge mit den Aufwendungen anderer großer Staaten in dieser Zeit! Gering waren die Gehälter, welche Frankreich für seinen Episkopat ansetzte. Hier erhielten um 1837 nach kurz vorher erfolgter Festsetzung die Erzbischöfe je 15000, die Bischöfe 10000 Franken, nur die Kardinal-Erzbischöfe und der Pariser Erzbischof bezogen 95000 Franken[1]. Fürstlich waren hingegen die Einkommen der Bischöfe in Österreich und in der englischen Hochkirche, ganz außer Vergleich mit den preußischen Sätzen. So erhielten um 1830 die beiden Erzbischöfe von Canterbury und York jeder 26465 Pfund und die übrigen Bischöfe im Durchschnitt je 10174 Pfund[2]. Schon diese Angaben zeigen, daß die Aufwendungen, die Preußen plante, durchaus nicht so einzigartig und blendend waren, wie man es gerne hinstellt.

Auf die Zeitgenossen haben die preußischen Summen einen verschiedenen Eindruck gemacht. Görres dachte wehmütig zurück an den Glanz, den einst der letzte Trierer Kurfürst Klemens Wenzeslaus in seiner Koblenzer Heimat entfaltet hatte, und rief aus: „Das ist ein knapp anliegender, steifleinener Habit statt des alten reichen goldgestickten Purpurmantels, ein Rohrstengel statt des Zepters verlorener Landesherrlichkeit, dazu die Dornenkrone der Dienstbarkeit: Ecce ecclesia germanica.“[3]

In der Tat, wenn man daran denkt, was der Staat an Kirchengut genommen hatte, dann kann man die bittere Klage eines Görres verstehen und wird auch neueren Geschichtschreibern[4] nicht ganz unrecht geben, die von einer „kargen, ja unanständig kargen Ausstattung“ der Bistümer sprechen.

Andere Beobachter der damaligen Zeit, die mit der Säkularisation als einer geschehenen unabänderlichen Tatsache rechneten und an die bittere Not der Kirche in den letzten Jahrzehnten dachten, urteilten günstiger. Das sog. Rote Buch[5], das sorgfältig die kirchenpolitischen Sünden Preußens sammelt, spricht nicht von der Kargheit Preußens, sondern hebt es sogar als schlauen Schachzug der preußischen Staatsmänner hervor, daß sie die „hohen Kirchendiener“ reich dotierten, um sie so regierungszahmer zu machen.

---

[1] Le Nouveau Conservateur Belge IV (1831) 33 ff. nach der Revue Britannique.

[2] Aschaffenburger Kath. Kirchen-Zeitung 1837, Nr. 124, S. 992.

[3] Zitiert bei Karl Bachem, Joseph Bachem I 46.

[4] So Karl Bachem a. a. O.; vgl. auch Kißling a. a. O. 181 f.

[5] Vgl. S. 5 79.

Erwägt man alle Umstände, so wird man dem Urteil in Hergenröthers Kirchengeschichte[1] zustimmen müssen: „Die Dotation war im ganzen anständig." Mehr wollte die preußische Regierung auch nicht. In der Kabinetts-Ordnung vom 6. April 1820, in der Hardenberg zur Eröffnung der Verhandlungen mit Rom bevollmächtigt wurde, hieß es: „Für angemessene, nicht überflüssige, aber auch nicht kärgliche Ausstattung will Ich, daß gesorgt werde." In diesem Geiste ward „verhandelt und abgeschlossen", wie die Kölnische Zeitung in ihrem Artikel über die Bulle ausführt[2]. Von einer „glänzenden" Dotation, die Rom bestechen konnte, ist also keine Rede. Nein, es war vertrauensvolles, weitgehendes Entgegenkommen, was Pius VII. veranlaßte, im wesentlichen die Vorschläge Niebuhrs anzunehmen.

Nur wenige Fragen waren noch zu regeln; sie betrafen vor allem die Sicherung der zugesagten Einkünfte und die Bischofserhebungen. In der Dotationssache wurde leicht eine Einigung erzielt: Die Ausstattung der Diözesen sollte erfolgen in Grundrenten auf zu bestimmende königliche Waldungen. So hatte es schon die Kabinettsorder vom 6. April 1820 vorgesehen, gegen die Meinung der meisten Minister, die von eigentlichen Gehältern aus der Staatskasse stärkere Abhängigkeit der hohen Geistlichkeit erwarteten. Da aber die Staatswaldungen bis 1833 den englischen Staatsgläubigern zu Pfand standen[3], erlaubte Rom, daß bis dahin die vereinbarten Summen aus den Regierungskassen bezahlt würden. Sollten aber dann noch nicht genügend Wälder frei sein, so versprach der König, „aus Staatsgeldern so viele Grundstücke anzukaufen und den Diözesen zu übereignen, als nötig seien, um den Betrag der Grundrenten zu erreichen".

Viele Schwierigkeiten und Schreibereien verursachte noch die Frage der Bischofswahlen. Preußen hatte zwar 1817 dem Münsterer Kapitel sein Wahlrecht zugesagt und damit bei den Katholiken frohe Hoffnungen geweckt, die in der katholischen Literatur dieser Jahre immer wieder anklingen[4]. Nun beanspruchte aber die Regierung entscheidenden Einfluß auf die Erhebung der Bischöfe. Bisher hatte im Osten der König aus eigener Machtvollkommenheit unter Stillschweigen Roms die Bischöfe ernannt; man ver-

[1] VI[5] 410.

[2] Der Bericht ist abgedruckt in der Tüb. Theol. Quart.-Schr. 1821, 738 ff.

[3] Vgl. „Katholik" 1821, II 396.

[4] So z. B. Clemens August v. Droste in seiner Schrift: „Ueber die Religionsfreyheit" (1817) 20, J. F. J. Sommer in seinem trefflichen Buche: „Von der Kirche dieser Zeit" (1819) 76, die Mastiauxsche Literaturzeitung in einer sehr beachtenswerten Besprechung des vorgenannten Buches von Droste 1818, IV 225 ff.

langt, daß es dabei bliebe[1]. Wo bis jetzt Wahlen durch das Kapitel stattgefunden hatten, sollten diese auch fürder sein, jedoch forderte Niebuhr dafür in seiner Note vom 22. Juli 1820 ein absolutes Veto über sie. Für Kulm, Posen-Gnesen und Ermland verstand sich der Papst schließlich, „etwas Neues nicht anzuordnen". Auf das unbedingte Veto wollte sich Consalvi aber nicht einlassen, da es jede Wahl schließlich aufhebe. Statt dessen schlug er das sog. irische Veto vor, bei dem die Regierung von der durch das Kapitel eingereichten Liste alle Namen bis auf drei streichen durfte. Aber damit war man in Berlin noch nicht zufrieden. Erst als Niebuhr bei weiteren Forderungen das Scheitern der ganzen Verhandlungen in Aussicht stellte[2], fand man den Vorschlag im äußersten Fall annehmbar.

Inzwischen hatte der Staatssekretär aber schon einen weiteren Schritt entgegengetan. Er schlug Niebuhr vor, die Bischöfe sollten nach den bestehenden kanonischen Vorschriften gewählt werden, aber der Papst werde durch ein eigenes Breve — unabhängig von der Umschreibungsbulle — die Kapitel ermahnen, nur eine Person zu wählen, die dem König genehm sei, worüber man sich vorher zu versichern habe.

Niebuhr machte von diesem unerwartet günstigen Anerbieten umgehend dem Staatskanzler, der inzwischen in Laibach eingetroffen war, Mitteilung. Hardenberg griff sofort zu und kündigte sein Eintreffen in Rom an. Am 25. März unterzeichneten Consalvi und Hardenberg die Konvention, die am 9. Juni vom preußischen König ratifiziert wurde[3].

Unter Niebuhrs Mitwirkung begann nun die Ausarbeitung der Bulle De salute animarum[4]. Am 14. Juli war sie fertig, am 16. unterzeichnete sie der Papst und verlieh ihr die kirchliche Gesetzeskraft. Aber noch bedurfte sie, um in Preußen zur Anerkennung zu gelangen, des königlichen Plazets. Am 23. August 1821 erteilte ihr Friedrich Wilhelm III. in einer Kabinettsorder an Hardenberg seine „Königliche Billigung und Sanktion vermöge seiner Majestätsrechte", erklärte sie als „bindendes Statut der katholischen Kirche des Staats" und befahl einen Abdruck in die Gesetzessammlung aufzunehmen.

---

[1] Mejer a. a. O. 103. [2] Ebd. III, Heft 1, S. 142.

[3] Vgl. die kgl. Kabinettsorder vom 23. August 1821 an Hardenberg.

[4] Sie ist oft veröffentlicht, z. B. in Andr. Müller, Lexikon des Kirchenrechts V 164 ff. Eine Ausgabe mit der etwas freien amtlichen Übersetzung erschien 1821 in Köln bei M. Du Mont-Schauberg.

Die Bulle schuf die Organisation der preußischen Kirche wie sie — von wenigen Änderungen abgesehen — in den alten Landesteilen bis zum Ende des Weltkrieges fortbestand. Zum Vollzieher der Bulle wurde der treffliche Fürstbischof von Ermland und Abt von Oliva, Joseph von Hohenzollern, ernannt. Weiter brauchen wir auf den Inhalt des denkwürdigen Papstschreibens nicht einzugehen. Er ist in den geschilderten Verhandlungen enthalten.

Es bedarf wohl kaum noch des Hinweises, daß der Bulle und ihrer Ausführung eine außerordentliche Bedeutung für die preußische und deutsche Kirche zukommt. Die Kirche hatte nun in Preußen wieder einen Rechtsboden unter sich, es konnten Priester herangebildet und Pfarreien besetzt, hirtenlose Gebiete wieder gesammelt werden. Die Bischöfe hatten — bei aller Überwachung und Beschränkung durch die Regierung — doch eine angesehene und einflußreiche Stellung. Kurz die katholische Renaissance in Deutschland in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts ist ohne die Bulle vom 16. Juli 1821 nur schwer denkbar. Wohin aber der Fortbestand der haltlosen Verhältnisse vorher geführt hätte, ist ziemlich gewiß: in völlige Verwahrlosung und religiöse Zerrüttung.

Auch außerhalb Preußens hatte die Vereinbarung mit Rom ihre Folgen. Nachdem Bayern und Preußen sich mit Rom verständigt und damit trotz aller Vorbehalte landesherrlicher Rechte die Obergewalt des Heiligen Stuhles anerkannt hatten, war der Kampf Wessenbergs und der hinter ihm stehenden kleineren deutschen Höfe gegen Rom zu einem Anachronismus geworden. Er mußte zusammenbrechen und brach zusammen.

Man darf aber die Bedeutung der preußischen Verständigung mit Rom nicht übertreiben, wie Nippold es tut in seiner berüchtigten Geschichte des Katholizismus [1], wo sie als der verhängnisvolle Wendepunkt in der Geschichte des deutschen Katholizismus erscheint. Die preußische Kirche stand bei allem Fortschritt nach der Bulle mit ebenso vielen Ketten gebunden da wie vorher. Bezeichnend ist Treitschkes [2] Urteil: „Mit Rechten der Kirchenhoheit war die preußische Regierung bis zum Übermaße ausgerüstet.“ Die Vereinbarung Preußens mit dem Heiligen Stuhl lag auch so stark im Zuge der Zeit, dieser romantischen, nach Autorität verlangenden Zeit, daß von einem Wendepunkt nicht die Rede sein kann. Ist es Zufall, daß fast alle europäischen Staaten damals den Weg nach Rom antraten?

Josef Grisar S. J.

[1] Handbuch der neuesten Kirchengeschichte II³ 536 f. 573 ff.

[2] A. a. O. 206.

Weltanschauliche Verbrüderung und katholische Geschlossenheit.

Es ist gelegentlich vom katholischen Ghetto gesprochen worden. Ich für meinen Teil muß freilich sagen, daß ich mir in der katholischen Kirche nie vorgekommen bin wie in einem abgesperrten, schmutzigen Judenviertel mittelalterlicher Städte. Ich habe den Geist dieser Kirche immer empfunden als den universalen, alle wahren Menschheitswerte umfassenden, wie Urgneis gewaltig und wie Feldblumen lieblich. Selbst in der weltentrückten Einsamkeit eines verlorenen Weißrussendorfes, wo nie eine Eisenbahn gesehen wurde und nie ein Motor gerasselt hat, wo die stillen Bewohner, die Abkömmlinge von Martyrern, ihre Madonna schmückten, fand ich solchen Reichtum, so viel seelische Tiefe, so viel echtes Glück, so viel edelste Kultur, daß mir ganz wohl wurde und die elenden Strohhütten an den zerfahrenen Wegen mir wie vergoldet erschienen von dem Glanz jener großen Sonne, die Dorfkirchen in Kathedralen verwandelt und Steppenkinder in Fürstensöhne. Darum vermag ich es bis heute nicht recht zu begreifen, wie ein Katholik sich arm fühlen, wie er der Meinung sein kann, wir genügten uns selbst nicht, um Literatur und Kultur hervorzubringen, wir müßten wenigstens spaziergangweise hinauswandern zu den hängenden Gärten der modernen Semiramis, um allerlei Reiser aus ihren Treibhäusern heimzutragen und unsern unfruchtbaren Pflänzlein aufzupfropfen. Es scheint mir daher ein schönes Zeichen neu aufblühenden inneren Lebens, wenn die Worte vom Brückenbauen, von vornehmer Anpassung, vom Modernisieren des Kirchlichen eine langsame, stetige Umdeutung erfahren. Der Drang ist stärker erwacht, weniger von andern zu nehmen, als von unsern Reichtümern mitzuteilen, wobei denn wie von selbst in der Berührung mit Gegensätzlichem das Eigene besser verstanden und tiefer empfunden wird.

Aus dieser Stimmung heraus wurden in neuester Zeit verschiedentlich Versuche gemacht, Arbeitsgemeinschaften mit weltanschaulich Fernstehenden anzubahnen. Nur drei solcher Versuche seien hier als besonders bezeichnend

aus den vielen herausgegriffen, um als Ausgangspunkte für Erwägungen zu dienen, die mir zurzeit sehr nützlich scheinen.

Vor einigen Monaten kam ein kleiner, blaßfarbiger Almanach für das Jahr 1921 heraus, der sich „Die zwölf Wegbereiter" nannte. Er verdankt sein Entstehen einer Bitte Leo Weismantels an verschiedene Damen und Herren, je zwölf Bücher namhaft zu machen, die den einzelnen als wertvolle Begegnungen aus ihren geistigen Erlebnissen der Gegenwart erschienen sind. Beteiligt haben sich Menschen verschiedenster Rasse und Religion, so daß die empfohlenen Bücher teils den Buddhismus, teils den Sozialismus, auch die katholische Kirche und weiß Gott, was sonst noch, anpreisen. Luther steht da neben Spinoza, Heinrich Mann neben Handel-Mazzetti, Heiliger neben sehr Zweifelhaftem. Der Aktionsverlag ist besonders vertreten. Eine Anzeige des Almanachs schließt mit den Worten: „Gewaltige Gegensätze klaffen zwischen jenen, die hier beraten, zwischen Gottesgläubigen und zwischen Gottesleugnern. So ward der Almanach in diesem Jahr ein Spiegel seiner Zeit, nichts anderes als der erste Posaunenstoß zur Arbeitsgemeinschaft der geistigen Führer auf der Wanderschaft durch die Erde." Folgen dann die Namen der zwölf Apostel dieses neuesten Bundes [1].

Den Rahmen enger spannend, bringt „Das Theater der Zukunft" (Vierteljahrsheft des Bühnenvolksbundes Heft 1 u. 2, Dr. Benno Filser, Buch- und Kunstverlag, Augsburg-Stuttgart) eine Reihe von Aufsätzen aus der Feder von Anhängern verschiedener Konfessionen, Juden eingeschlossen, die sich vereinigen um das Ziel der Erneuerung unseres Theaters. Alle sind sich klar darüber, daß etwas geschehen muß gegen Dinge wie Wedekind, Pfarrhauskomödie und Schnitzlers Reigen. Man kommt auch darin überein, daß für eine Erneuerung des Theaters reine Abwehrbestrebungen nicht ausreichen. Die Arbeit soll eine schöpferische werden, eine Offensive. Die Frage vom Dichter vorläufig ausschaltend, erhebt man den Ruf nach einer Theatergemeinde, die nach einzelnen sich in rein künstlerischer, nach den meisten Mitarbeitern aber in weltanschaulichen Idealen einig sein muß. Daß diese Weltanschauung nicht die katholische sein kann, versteht sich, treten doch selbst die katholischen Mitarbeiter nicht dafür ein. Der Herausgeber Dr. Eckardt bemerkt darüber: „Unser gesamtes Kulturleben ist so mannigfaltig, kommt aus so verschiedenen Erdreichen, Voraussetzungen,

[1] Für die Richtung Leo Weismantels, eines unserer Besten, ist dieser Almanach in keiner Weise bezeichnend

Strebungen und Entwicklungen, daß es töricht wäre, das Theater nur als den Ausdruck eines weltanschaulich klaren Willens zu wünschen. Ganz im Gegenteil; nichts dürfte eine wahre kulturelle Erneuerung auch unseres Theaters besser fördern als die möglichst bestimmte Herausarbeitung und Zusammenfassung all der verschiedenen geistigen Kräfte, die am Bild einer neuen Zukunft arbeiten."

Etwa zu gleicher Zeit ist ein katholisches Sonderheft der „Tat" (Eugen Diederichs, Jena) erschienen, „ein Manifest katholischen Geistes" an Andersdenkende. Die Mitarbeiter sind ausschließlich Katholiken. Scharf ziehen sie die Linie zwischen dem übernatürlichen Charakter der katholischen Kirche und allen andern. Es werden besonders von Mumbauer kantige Worte geprägt, die in Sachen des Überkonfessionalismus und des Subjektivismus durchaus ins Schwarze treffen. Katholische Wesensart wird positiv von Guardini vor allem markig und vornehm zugleich entwickelt. Auch die Artikel zum Kulturproblem der Kirche und zu ihrem inneren Sein sind eindrucksvoll, wenn sie es auch vermeiden, die äußere Organisation, die „Rechts"kirche klar ins Licht zu stellen und bei Bezeichnung des Wesenskerns nicht immer scharf die Grenze bezeichnen zwischen Zeitbedingtem und Ewigem, auch über das Werden der Kirche in der Urzeit Wendungen gebrauchen, z. B. die von dem „Keimen" des Kirchenerlebnisses bei Paulus, die mißdeutet werden können. Leider wird der Gesamteindruck des Heftes durch verschiedene Dinge sehr herabgedrückt. Die hier als Führer auftreten, befehden einander; eine erneute Huldigung Max Fischers an den Bolschewismus ist jedenfalls nicht nur Ausdruck des katholischen Geistes in ihm; die Art, wie Hefele über das Wesen großer Orden spricht, ist mehr geistreich als der Wirklichkeit entsprechend; und die Ausfälle Philipp Funks gegen die uralte Herz-Jesu-Andacht und gegen den Jesuitenorden hätten sich vollends erübrigt. Auf anderes, Gutes wie Bedenkliches, soll hier nicht eingegangen werden. Trotz des vielen Schönen, das dieses Heft bringt, legte ich es ein wenig enttäuscht aus der Hand und sagte für mich: „Nein, das ist nicht das Bild meiner Mutter, der heiligen katholischen Kirche, das ist eben erst ihr Schatten. Sie hat ein schöneres Gesicht und ein wärmeres Herz und ein packenderes Ideal und größere Männer und tiefere Ideen und gewaltigere Sprache.... Mein Vaterland muß größer sein...."

In allen drei Schriften spiegelt sich mehr oder weniger die Zerrissenheit der Zeit. Was heute in den Tiefen gärt, treibt morgen Blasen an

der Oberfläche und sinkt übermorgen wieder spurlos hinab. Man sucht. Ein neues Ideal, eine neue Prägung des Ewigen im Zeitlichen, eine neue Gesellschaft, eine neue Kirche . . . oder vielleicht auch die alte, weiß Gott. Manche gewichtige Stimmen aus allen Lagern weisen eben auf sie als die Rettung. Man erinnert sich gern der großen Wiedergeburtsperioden der Menschheit. Die Aufsätze mehren sich, die sich mit allen möglichen Stilen entschwundener Jahrhunderte befassen. Von den Ägyptern bis zum Barok. Die ungeheuren Ereignisse, die auf uns niederwuchteten, haben die Einsicht vertieft und geweitet. Wir fühlen uns dem nahe, was vor vielen tausend Jahren war. Wir sind allem nahe, was menschlich ist. Ein neuer Mensch, das Menschliche, das aller Geschichte, allen Philosophien Gemeinsame ist stärker erwacht. Das Völkergemenge des Weltkrieges hat ein kosmisches Empfinden gezeitigt. Trotz allem Chauvinismus der Ewig-Rückständigen liegen doch Völkerverbrüderungsideen in der Luft. Fremde wollen sich die Hand reichen, Feinde an den gleichen Tischen arbeiten. Die Besten wollen das. Mag das Chaos brodeln, wir glauben an den tanzenden Stern.

Ganz verfehlt wäre es, hier mit derber orthodoxer Geste dreinfahren zu wollen. Zeiten, wie die heutige, verlangen Milde und Verstehen. Man erinnere sich nur an ähnliche Tage nach dem napoleonischen Zusammenbruch. Hätte man Friedrich Schlegel bei seinem Eintritt in die katholische Kirche auf alle mitgeführten Artikel untersucht, sie hätten gewiß nicht ausnahmslos in das apostolische Glaubensbekenntnis gepaßt. Aber guter Wille war da, restlose Hingabe. Das wußte ein Mann wie Klemens Hofbauer. Statt zu tadeln, umarmte er. Und die Liebe siegte.

Vergleichen wir die drei erwähnten Schriften einmal in der Richtung des katholischen Gedankens, wie sie ihn zur Geltung bringen. In den „Zwölf Wegbereitern" steht Katholisch und Nichtkatholisch, Angehörige beider Testamente, friedlich nebeneinander. Der moderne Mensch muß den Eindruck erhalten, es sei der Katholizismus eben auch so etwas wie Buddhismus, Sozialismus, Spinozismus oder irgend eine der andern Menschheitsreligionen. So geraten denn auch die vorzüglichen Beiträge von Mumbauer und Herwig, ich weiß ganz gegen die Absicht ihrer Verfasser, in ein merkwürdig täuschendes Licht. Ernst gemeint rückt der ganze Versuch für uns stark ins Wunderliche, ja Komische. Dr. Froberger nennt in der „Kölnischen Volkszeitung" den Almanach einen „Schildbürgerstreich". Im „Theater der Zukunft" kommt das Katholische überhaupt nicht zum Vorschein. In der Zeichnung des Ideals begegnen wir mannigfaltigsten Formulierungen.

Man stößt gar auf Sätze, die Kalvin, Luther und Ignatius von Loyola als die drei großen Reformatoren des neueren Christentums feiern, wo dann der erste der Vater des Kapitalismus, der zweite der der Berufsarbeit und der dritte der des Militarismus wird, diese drei Dinge mehr in sittlicher als wirtschaftlicher Hinsicht verstanden. „Mit Reformation und Gegenreformation — die beide, trotzdem sie aus innerem Widerstreit zueinander geboren sind, als eine einheitliche geschichtliche Bewegung zu begreifen sind — hebt eine neue Phase christlicher Kultur an" (Ernst Heilborn). Also Arbeit mit Kulturwechselstrom! Nicht einmal in dem, was abgelehnt wird, ist volle Klarheit. Am besten ließe es sich wohl mit Sozialismus bezeichnen, mit Unsittlich in irgend einem Sinn oder gelegentlich mit Unkünstlerisch. Auch hier liegt die Gefahr nahe, daß das Katholische in den Augen von Protestanten sich als etwas Relatives, Subjektives darstellt und darum in seinem innersten Wesen mißverstanden wird.

Beim Tatheft ist dies nicht der Fall. Aber auch hier scheint, obgleich vielleicht unbewußt, die Rücksicht auf die Leser davon abgehalten zu haben, den Kirchenbegriff in seiner ganzen organisatorischen Straffheit zu entwickeln, große Theologen der Vorzeit — nur Thomas erscheint in einer Anmerkung — in ihrer lapidaren Sprache zu Worte kommen zu lassen und auch sonst noch dies und das, was eben durch Rücksicht geboten schien.

Es hat also in allen drei Fällen der Wille zur gemeinsamen Arbeit wenigstens zur Abschwächung unseres Eigenen geführt. Hier sind wir bereits im Kernpunkt der Frage. Wir fühlen ihre Schwere. Fertige Lösungen zu geben, dürfte überhaupt unmöglich sein. Es spielt hier ja nicht nur Grundsätzliches hinein, sondern das praktische Leben mit all seinen verschiedenen Verhältnissen, lokalen Färbungen, mannigfaltigen Bedürfnissen. Immerhin mag es gut sein, gerade jetzt einmal einige Gedanken vorzuführen, in deren Licht jeder für sich Erscheinungen, wie jene Bücher, beurteilen mag.

Es ist bekannt, wie schon im Biologischen das Rassereine für gewöhnlich das Stärkere ist, wie es sich in seinen wesentlichen Lebensäußerungen abschließt und dadurch seine Kraft bewahrt. Die Welt ist voll von Analogien, und so könnte man Rasse, Kraft und Abgeschlossenheit in weitesten Bezirken als stärkste Lebenshüter erweisen. Gerade auf religiösem Gebiet ist es offenbar, wie Gegensätze tiefer empfunden werden als irgendwo sonst. Das schafft Fremde zwischen Vater und Kind, das zieht Furchen durch Provinzen und Länder, das trennt wie ein Schwert — und muß es auch, denn die religiöse Schicht ist im Menschenherzen die allertiefste. In dieser

Schicht einander fremd sein, heißt im Allerheiligsten, im Allerinnersten voneinander gelöst sein.

Man begreift sofort, wie sich solche Gegensätze nicht überbrücken lassen durch ein wenig Weihrauch oder Lyrik oder Volkshochschule oder gemeinsame Musik. Religiöse Umwandlungen gehören, schon rein menschlich betrachtet, zu den gewaltigsten Innenprozessen, die wir überhaupt kennen. Keine Liebestragödie im Menschenherzen ist so fürchterlich wie die der Seele mit ihrem Gott. Es geht eben in der tiefsten Schicht. Daß Vater und Mutter verlassen werden sollen, Stellung im Leben und Ansehen bei den Freunden, das ist noch das Geringste. Das glättet sich oft leichter, als man denkt. Aber eine Überzeugung, die einem ehrwürdigstes Erbe und heiligstes Persönlichkeitsgut war, ändern, etwas, worauf man Zeit und Ewigkeit gegründet hat, umtauschen, etwas zerbrechen, was man angebetet: das geht wirklich ans Lebendige. Solche Suchende kommen oft zu allen möglichen Versammlungen, sie hören dies und jenes, sie ahnen und möchten wohl; wie so ein irres Täublein sind sie, das neugierig und ängstlich den fremden Schlag umflattert; sie sind nicht selten jahrelang geschäftig im Vorhof. Aber entscheidend ist außer der Gotteskraft — die ja ihre Damaskuswunder wirken kann, wo sie will — nur das ganz Sachliche, das ganz Zwingende, das oft vorher wie eine feindliche Macht Empfundene. Ich sah einmal einen Protestanten mir gegenüber, der, geradezu fanatischen Luthertrotz in seinen Mienen, gestand: Ja, und ich muß doch katholisch werden. Ein bißchen Kunst spielt in diesem Kampf keine Rolle. So wenig wie Parademärsche im Trommelfeuer. Hier schaffen's nur die schweren 42er. Natürlich gibt es Ausnahmen. Mehr Gefühlsbetonte sind künstlerischen Einflüssen eher zugänglich. Aber nach meinen Erfahrungen sind auch bei solchen emotionelle Werte nicht entscheidend. Man vergleiche nur einmal die Konvertitenbilder von Alban Stolz.

Auch der Herausgeber des Tatheftes, Ernst Michel, hat all dies gefühlt, als er gleich auf die erste Seite den Satz schrieb: „Indem aber der Katholik den G l a u b e n als die einzige Pforte ins innere Sein der Kirche weiß, den Glauben, der weder ein Erzeugnis des Menschengeistes noch der Seele ist: gibt er selbst die Möglichkeit der letzten zentralen Verständigung mit Außenstehenden preis. Und läßt, dem Zuge des Herzens folgend, doch nicht ab, der Verständigung den Weg zu ebnen, soweit es ihm, dem Menschen, gegeben ist." Es bleibt im Grunde also dieses Tatheft doch ein Sprungversuch über einen Graben, von dem man gleich zu

Anfang erklärt, kein Mensch könne da hinüber. Wie viel hat man in früheren Zeiten von Religionsgesprächen erwartet und mußte doch die Erfahrung machen, daß das Ende immer ein Fiasko war. Meist sogar das Gegenteil von dem, was man gewollt. Man ging unversöhnter und unversöhnlicher auseinander, als man zusammengekommen. Zumal in jeder Öffentlichkeit. Rechthaberei und Prahlerei bleiben da selten aus. So machen einige der zwölf Wegbereiter durchaus den Eindruck eines Trotzki in Brest-Litowsk. Das redet schon mit, aber für die eigene Firma.

Also das ist klar: Religion schließt sich im allgemeinen gern ab, bleibt für sich, hütet persönliche Geheimnisse, ist mehr als jedes andere ideale Gut entfernt von einem Handelsartikel oder einem Verhandlungsobjekt.

Daß die katholische Kirche jeglicher weltanschaulichen Arbeitsgemeinschaft abhold ist, ergibt sich schon aus ihrer Geschichte. Gerade die Urkirche, hineingestellt in eine — hierin der unsern verwandte — durch und durch synkretistische Zeit, in ein Gewirr von hundert Philosophien, Mythologien, Mysterien und Kulten, hat sich durchgesetzt einzig durch eine Rücksichtslosigkeit in der Entfaltung ihres Eigensten, durch eine Abgeschlossenheit von heidnischen Einflüssen, durch eine Kampfstellung zu allem ihr innerlich Fremden, wie sie eben nur Heldenzeitalter fertig bringen. Wir lesen von Arbeitsgemeinschaften katholischer Bischöfe auf den Konzilien, aber kein Wort darüber, wie etwa ein Polykarp oder ein Ignatius sich zusammengesetzt haben mit den Hieraten der Isis oder den Priestern des Mithras, um Verwandtes zu suchen. Wir lesen auch nicht, daß Bündnisse mit Heiden und Juden der Same neuer Christen gewesen wäre, wohl aber war es das Blut der Martyrer. Hat Justin mit heidnischen Philosophen gestritten, so stand dabei doch eine Überzeugung gegen Meinungen, und das Ende des letzten Redekampfes war auch hier das Martyrium. Trotz großer Ähnlichkeiten im Rituellen hat man sich stets gehütet, die katholische Sakramentenlehre mit eleusinischen Mysterien auch nur entfernt zu vermischen. Entnimmt Johannes das Wort Logos der griechisch-alexandrinischen Philosophie, so geschieht es mit so deutlicher Umprägung von Anfang an, daß diese Anknüpfung mehr den Gegensatz hervorkehrt als die Verwandtschaft. Verloren sich aber einmal unklare Köpfe zu weit in den Neuplatonismus oder in die Gnosis, so gab es Irrtum und Irrlehre. Gewiß stand Plato in Ehren, aber man war sich doch bei allem Vergleichen des Unvergleichlichen deutlich bewußt, das der Religion der Offenbarung eigentümlich ist. So war der Geist der Urkirche, etwa verkörpert durch das Wort des Martyrers

Ignatius: „Grabmäler und Totensäulen" sind mir alle jene, die nicht von Jesus Christus reden.

Kein Abschnitt der Kirchengeschichte hat in seinen großen Männern anders gefühlt. Immer hat die Kirche den Zeitirrtümern gegenüber klar und deutlich ihre Lehre hingestellt. Immer war ihr die Offenbarung etwas wie Fels, von Gott getürmt, wie Sternstraße, von Gott gelegt. Schau auf und werde klein! Aber rechte nicht mit Gott um die Grundlagen seiner Religion! Und die großen Seelsorger? Man lese nur, wie der milde Franz von Sales zu den Irrenden seiner Zeit gesprochen! Findest du aber einmal Verkünder, die aus bestem Willen das Gemeinsame betonten, so siehst du sogleich statt gemeinsamer Blüte gemeinsamen Verfall. Wessenbergsche Katechismen und Staatskirchenregiment. Hei, wie der katholische Klub von Frankfurt da hinein fuhr, und als man wieder anfing, sich als Katholiken zu fühlen, als die Feuer der Piusvereine von Stadt zu Stadt und von Provinz zu Provinz flogen, da wurde wieder Leben, da kam wieder Eigenart, da begann sich die Armee zu bilden, die den Kulturkampf bestand.

Verzeihend stand der Herr neben der Ehebrecherin, hart und steil aber wieder den Unglauben von Kapharnaum. „Wollet nicht auch ihr gehen?" ... Droht das nicht schon wie ein erstes anathema sit? ... So wollte es der Meister: Eure Rede sei Ja, Ja oder Nein, Nein. ...

Es ist ersichtlich, warum die Kirche in weltanschaulichen Fragen stets mit solcher Bestimmtheit auftrat. Es liegt das in der göttlichen Herkunft ihrer Wahrheit, in der praktischen Unmöglichkeit, sie anders aufrechtzuerhalten in dem Gewirr von Meinungen und Irrungen, die den Weg menschlicher Weisheit bezeichnen, es liegt das auch in der Verbindung der Wahrheit mit den sittlichen Forderungen, die unsere Kirche stellt und denen sich die menschliche Natur immer wieder entziehen möchte, auf alle möglichen Arten versuchend, das Fundament jener Forderungen zu erschüttern. Kurz, hier haben wir etwas, das mit dem Wesen der Kirche untrennbar verknüpft ist.

Furchtbar wären die Folgen, wenn wir gerade in unsern Tagen hiervon ablassen wollten. Wir versagten der Welt dadurch, was sie braucht, und entzögen uns, was wir brauchen.

Was die moderne Welt braucht, liegt eben in dem beschlossen, was wir im Gegensatz zu ihr besitzen und was uns vor dem religiösen Bankrott bewahrt hat. Es ist nicht das Auch-Katholische, was sich als Logos spermatikos vielleicht auch bei jenen erhalten hat, sondern das Ganz-Katholische

und in diesem das Spezifisch-Katholische, und eben das müssen wir heute herauskehren. Einige Artikel des Tatheftes tun es in vorbildlicher Weise, und gerade diese Artikel werden wirken wie die Schriften der ersten christlichen Apologeten.

Was wir selber aber heute brauchen, ist die Geschlossenheit. Immer schwerer wird es ja, sich jener Einflüsse zu erwehren, die unsere Begriffe von der Religion, von der Kirche, von der Ehe usw. dauernd bedrohen. Wie hat der Materialismus auch bei uns Eingang gefunden, wie haben manche moderne Philosophien auf uns abgefärbt, wie hat sozialistischer Klassenkampf auch bei uns manche Köpfe erhitzt! Wenn die ersten Christen, von der Fülle des Geistes noch frisch durchdrungen, ganz hineingetaucht in das Wunderbare, das in ihren Gemeinden emporblühte, wie nie geahnte Frühlinge, wenn sie sich abschlossen, wenn es Heilige gab, die kaum in der Einsamkeit der Thebais ihr Seelenheil gesichert glaubten, wenn alle Heroen unseres Glaubens sich darin einig sind, was ja auch das Evangelium so nachdrücklich einprägt, daß es etwas sehr Gefährliches ist um die Welt und ihren Geist, sollten wir uns da wagemutig in den Strom einer Kultur werfen, die der alten griechisch-römischen an Verkommenheit nichts nachgibt, die eben in diesem Augenblick alle Anstrengungen macht, unser Volk zu vergiften, die öffentliche Moral zu untergraben, alle festen Begriffe ins Schwanken zu bringen, alle idealen Auftriebe in den Taumel ihrer Zaubermusik hineinzuziehen, die heute wie niemals lockt und verführt zu den weitaufgeschlossenen Pforten ihrer Venusberge? Etwas Beschämendes liegt darin, ich gestehe es, daß ich mir nicht zutrauen darf, alles zu lesen, alles zu hören, in jede Gesellschaft zu gehen, aber das ist eben die Ehrlichkeit christlicher Demut, daß sie das unumwunden zugibt, und das ist die innere Bedingung unseres sonst unbegrenzten Gottvertrauens, daß wir nicht spielen mit der Versuchung.

Aber, so sagt man, wir müssen doch in der Zeit stehen und mit der Zeit gehen! Freilich. Aber was soll das eigentlich heißen? Mit der Zeit, von der wir in einem fort behaupten, sie sei in eine Sackgasse geraten? Mir scheint, wenn eines zeitgemäß ist, wenn nach irgend etwas alle ausnahmslos rufen, dann ist es der starke Mann, der feste Charakter. Und wenn eines nicht in diese Zeit paßt, dann ist es die Art eines Kaisers Maximilian II., der schließlich nahe daran war, den ganzen Glauben einer vermittelnden Halbheit zum Opfer zu bringen.

Aber wir müssen doch gemeinsam Deutschland wieder aufbauen! Wollen wie auch; sind wir doch mit so vielen Andersdenkenden zu einem Volk

verbunden, „schicksalsverbunden", wie man heute so gern sagt, durch die gemeinsame Not der Zeit noch besonders fest zusammengeschmiedet. Aber diese Aufgabe erfüllen wir am besten, wenn wir diesem Volke in unserer Kultur seine herrlichsten Überlieferungen erhalten. Wird es nicht von Freund und Feind immer öfter gehört, daß die Hoffnung des Vaterlandes gerade in der von der „modernen Kultur" noch weniger berührten Bevölkerung katholischer Gegenden liege?

Aber es wollen doch so viele uns helfen, warum sie zurückstoßen? Mir scheint, daß diese neu erwachte Liebe zu uns wesentlich daher kommt, daß man uns braucht. Wer anders als wir soll denn das „untergehende Abendland" retten? Unsere mehr oder weniger große Liebenswürdigkeit spielt in einem Prozeß kaum eine Rolle, in dem ganz andere Kräfte harter, unerbittlicher Notwendigkeit sich auswirken müssen. Schrieb nicht schon 1912 Pastor Rosmer im „Protestantenblatt", richtig unsere Stärke erkennend: „Wir sind in Gruppen getrennt, in kleinere und größere Haufen, die schwer sich finden, noch schwerer sich einen und dauernd niemals zusammenbleiben können. Wie imponierend steht doch auf der andern Seite die Wucht der geschlossenen Masse! Da ist der große Dom, den zu bauen dem Protestantismus nicht gelang, aus zahlreichen Steinen gefügt, mit reichster architektonischer Gliederung, alle Teile zusammengefaßt und beherrscht von einer großen Idee. Im Katholizismus lebt ein Eifer, der mit brennender Glut alle Gebiete des Lebens ergreift. In der Wissenschaft gibt es kein Feld, auf dem er nicht tätig wäre, selbst die seiner Natur und Struktur am wenigsten gemäßen nicht ausgenommen. Er arbeitet in der Literatur und in der Kunst, in der Wohlfahrtspflege und in der Sozialpolitik, und aus aller dieser Arbeit klingt mächtig immer die gleiche Melodie: Alles zum Wohle der Kirche, alles im Dienste des Glaubens."[1] Wohl zwingt uns das Leben selbst, mit Andersdenkenden zu arbeiten. Solange wir in Häusern, Städten und Provinzen mit ihnen zusammenwohnen, werden wir viele Fragen mit ihnen gemeinsam behandeln müssen. Wie viel Schwierigkeiten und Möglichkeiten hier liegen, weiß jedermann. Aber das scheint mir doch gewiß: Kein Zusammenarbeiten darf uns veranlassen, die weltanschauliche Geschlossenheit unseres katholischen Kulturlebens aufzugeben. Wo sie in sozialen Verbänden nicht durchgeführt werden kann, da muß sie wenigstens in der

[1] Aus dem sehr zu empfehlenden Buch: Die katholische Kirche nach Zeugnissen von Nichtkatholiken. Bearbeitet von Dr. Hans Rost, Regensburg 1919, Pustet.

Persönlichkeit zum Ausdruck kommen, die sich mit unbekümmerter Selbstverständlichkeit in allen Lagen und Lagern nach den Grundsätzen ihrer religiösen Überzeugung in innerer Geschlossenheit auswirkt. Die es versuchen, die wissen es, wie schwer das ist. Wir haben es vielleicht auch versäumt, in unsern religiösen Vereinen gerade dieser Aufgabe ganz gerecht zu werden: Menschen zu bilden, die ihr Leben, ohne nach links oder nach rechts zu schauen, ihrer Religion gemäß gestalten und obendrein den Mut und die Fähigkeit besitzen, diese Religion auch öffentlich zu vertreten. Dann, aber auch nur unter dieser Bedingung, wird es eintreten, was Dr. Eckardt im Grunde will, was Weismantel vorschwebt und was Ernst Michel in die Worte faßt: „Ihr — d. h. der Kirche — kulturschöpferischer Einfluß auf die Welt wird ein indirekter sein, insofern sich die religiöse Erneuerung in ihren Gliedern auch als schöpferisches Ethos auswirkt und durch den aus der Fülle der Zeit in der sakramentalen übernatürlichen Gemeinschaft empfangenen Menschen in die Entfaltungssphäre der Kultur eintritt." Ist das erreicht, so wird freilich ein anderer Satz, der unmittelbar vorhersteht, meinem Gefühl nach nicht zur Wahrheit werden. Es heißt dort: „Damit schrumpft das ‚Kulturproblem' der Kirche vor der religiösen Mission für die Gegenwart auf ein Minimum zusammen: die Kirche wird in der Erfassung ihrer Gegenwartsaufgaben zukünftig an den Fragen der Kultur und des wirtschaftlichen, sozialen und politischen Lebens nur insoweit aktiv teilnehmen, als sie die Irrwege kenntlich macht und Natur und Übernatur unerschütterlich in Reinheit bewahrt." Vielleicht mag mancher Gebildete so fühlen, der für sich leicht von der Religion aus das Verhältnis zu allen Lebensfragen findet. So fühlt aber nicht das Volk. In dem Augenblick, wo das religiöse Bewußtsein in den einzelnen steigt, wird auch die religiöse Verbundenheit mit den Gliedern des Leibes Christi nach weitester Auswirkung verlangen, wird sich offenbaren in einem blühenden Vereinsleben und weiter auch in engstem Zusammenschluß auf wirtschaftlichem, politischem und sozialem Gebiet, und wenn auch in Fragen mehr profaner Natur der Einfluß der Kirche nur ein indirekter sein wird, so kann doch in denen gemischter Art und höherer Sphäre auch die positive Führerschaft des vom Heiligen Geiste erleuchteten Lehramtes, die Leo XIII. für sich in Anspruch nahm, als er die Enzyklika Rerum novarum schrieb und unsere Bischöfe, wenn sie ihre Stimme in der Schulfrage erhoben, wie bisher so auch in Zukunft nicht entbehrt werden. Kurz, die breiten Schichten des katholischen Volkes sind sich der Eigenart katholischer Kultur,

wie sie sich einzig in möglichst geschlossenen katholischen Kreisen entfaltet und entfalten kann, vollauf bewußt und sie fühlen instinktiv, wie sie nur in rücksichtsloser Geltendmachung dieser Eigenart und im innigsten Zusammenschluß um ihre Oberhirten jene Ziele erreichen können, die z. B. auf dem des öffentlichen Unterrichts- und Erziehungswesens, des gesetzlichen Schutzes des ungeborenen Lebens usw., für uns einfach unerläßliche Forderungen sind. Und solange wir uns dessen nicht bewußt werden, müssen wir in die harte Schule der Leiden gehen — gibt es doch niemand, der dem katholischen Volke etwas bewilligt, wenn er es nicht muß —, bis jenes wieder erwacht, was uns, die kleine Schar, früher zu solchen Erfolgen geführt hat.

Es ist hier nicht beabsichtigt, diese ganzen weitschichtigen Fragen allseitig zu klären. Mehr anregend als entscheidend und niemand zu Leide sollte nur auf einige Punkte hingewiesen werden. Jeder fühlt wohl, wie durch das katholische Volk von heute eine ganz neue Welle geht. Manches von dem, was uns im imparitätischen Staatswesen so lange bedrängte, scheint von uns zu weichen, so viel Erwartung schaut nach uns aus als nach denen, die allein helfen können. Wie auf einem sinkenden Schiff sich alles an die Stelle drängt, von der man glaubt, sie werde am längsten über Wasser bleiben, so bewegt sich's halb bewußt halb unbewußt zum Felsen Petri. Ja, wir fühlen es, die Führerschaft all dessen, was nach oben strebt, kommt wieder an uns und großes Verantwortungsgefühl wird in uns wach. In dieser neuen Lage werden wir natürlich neue Methoden und neue Wege finden müssen, ohne darum aber zu vergessen, daß in den heißen Kämpfen um unsere Ideale kaum ein Abflauen, eher eine Verschärfung zu erwarten steht und damit in dieser Hinsicht auf jene Erfahrungen nicht verzichtet werden darf, die wir in bedrängten Zeiten gemacht haben.

Und noch an eines muß in diesem Zusammenhange erinnert werden. Als Paulus einst auf der Reise durch Kleinasien nach Bithynien gehen wollte, um Christus dorthin zu bringen, da „ließ ihn der Geist Jesu nicht". Wer die Völker beruft, wer die großen geschichtlichen Wandlungen macht, das sind letztlich nicht wir, sondern Gott. Er schickt seine Boten, wann er will, und er weckt den Frühling eines Volkes, wenn er die Zeit für gekommen erachtet. Wann die Stunde für Deutschlands Wiedervereinigung im Glauben schlägt, das weiß ich nicht. Sie war noch nicht da, als Leibniz sie ersehnte und seinen Briefwechsel mit Bossuet begann.

Sie war auch noch nicht da, als Friedrich Schlegel seine „Concordia" herausgab. Vielleicht ist sie jetzt näher. Man meint fast, es raune etwas im tiefen Grunde, es ist, als flöge ein Leuchten über alte, graue Kirchen, in denen einst das ewige Lichtlein glühte. Die verschlossenen Sakramentshäuslein und die verödeten Altäre scheinen inniger zu flehen in ihrer langen Karfreitagstrauer, und eine leise Musik wie von Heimkehr und jubelnden Osterliedern umschwebt sie. Mag sein, daß die Stunde gekommen. Der Herr erscheint so gern den Menschen, die tief aus Leidenskelchen tranken. Aber glauben wir doch nicht, das würde nun unser Werk. Wir müßten nun hasten und rennen dabei wie in irdischen Geschäften, wenn sich neue Konjunkturen eröffnen. Wir wollen den Umkreis unserer Pflichten besser ausfüllen, das Beispiel der Heiligen geben, auch Großes tun, wenn Gott uns ruft. Aber vergiß es nicht: Tausend Keime wirft leichthin deine Hand; daß sie leben und wachsen, das kommt nicht von dir. Und hat seine Liebe nicht gesorgt, daß finden kann, wer nur will? Ist denn die alte Kirche nicht jung? Ist sie nicht immerfort die Stadt auf dem Berge? Läutet nicht das Angelusglöckchen bis weit in die Diaspora hinein? Erfüllt Petri Wort nicht die Welt? Strahlt die Tiara nicht glorreicher als je, wo so viele Kronen zerbrochen? Ja, wären wir ein heilig Volk, sängen wir mit ganzer Inbrunst unsere unsterblichen Weisen, lägen wir unausgesetzt vor dem Geheimnis auf den Knien, wäre jedes katholische Haus ein Vorbild an Ehrlichkeit, Reinheit und echtem Christensinn, wir wären wohl schneller wieder eins im Glauben und auch einig unter uns. Ob wir unter den ungeheuren Schicksalsschlägen dieser Stunde nach Gottes Plänen nicht eben dieses lernen sollen?

Friedrich Muckermann S. J.

Die Verheißungen der vergleichenden Religionswissenschaft.

Eine Kybele-Statuette, die man vor drei Jahren gegenüber dem Deutschen Eck an der Moselmündung fand, zeigt ein germanisch anmutendes Haupt, wohl das eines Erschlagenen, inmitten der Opfersymbole der phrygischen Göttin, der Fackeln, der Schlange und des Opfermessers. Es handelt sich laut der griechischen Inschrift um ein Weihegeschenk des Obersten Kastos nach erfochtenem Sieg über einen germanischen Anführer.

Soll Deutschland ein zweites Mal wie ein Erschlagener vor fremden verschollenen und verklungenen Kulten des fernen Ostens sich beugen? Welche Gefahr zieht herauf?

In seinem programmatischen „offenen Brief" aus dem Kultusministerium (Die neue Rundschau, Januar 1919) hat Hänisch mitgeteilt: „Religion ist auch nicht mehr Prüfungsfach, die Einführung eines konfessionslosen Moralunterrichts und eines Unterrichts in vergleichender Religionsgeschichte wird vorbereitet." In dem für manche Kreise richtungweisenden Kultureldorado Berlin war bereits für das Winterhalbjahr 1920 bis 1921 für einige höhere Lehranstalten folgender Lehrplan vorgesehen: „In der Sexta sollen Bilder vom religiösen Leben der ältesten Völker bis zu den Griechen, Römern und Germanen gegeben werden. Daran schließt sich die Quinta mit Geschichten aus dem Alten und Neuen Testament und dem Koran. Nach einem Überblick über die Religion im Zeitalter der primitiven Völker und der ihnen folgenden Griechen, Römer und Germanen, der in der Quarta gegeben werden soll, folgt in der Untertertia die Geschichte Israels mit vergleichenden Rückblicken auf verwandte Erscheinungen in der Religion und Geschichte der zeitgenössischen Völker, der Babylonier, Assyrer, Ägypter und anderer Völker. Die Entstehung und die weitere Entwicklung des Christentums bis in die neueste Zeit wird in der Obertertia und Untersekunda besprochen. In den drei oberen Klassen werden die Zusammenhänge der Religion mit der Philosophie, mit Fragen der Weltanschauung erörtert. Daran schließen sich Betrachtungen über Wesen und Wahrheit der Religion."

Den Erwachsenen soll unterdes von den Höhen der Theosophie und des Neu-Buddhismus her wahre Weisheit wehen. Freiherr Alexander v. Bernus verkündet in einer Rede zur Eröffnung des Kunsthauses „Das Reich“ in München am 12. November 1917: „Lassen Sie gelten, daß es Theosophie ist, was aus den Veden, aus der Genesis des Moses und dem Johannesevangelium, was aus den Gnostikern, aus Clemens von Alexandrien und Origenes, was aus der Esoterik und dem Ritus der katholischen Kirche zu uns spricht, daß die Vorsokratiker, Plato, Plotin, Virgil, Meister Eckehart, Dante, Goethe in seinem anschauenden Denken (ich erinnere an das Urphänomen), daß der inspirierte Richard Wagner des Parzival und Strindberg, um nur einige zu nennen, Theosophen waren. . . .“ Der vergoldete Buddha im Studierzimmer Schopenhauers dürfte sich heutzutage nicht mehr so fremd in Deutschland fühlen. Noch kürzlich hat ein Chemnitzer Industrieller zur Gründung einer religionswissenschaftlichen Hochschule neu-buddhistischer Richtung in Schwabing drei Millionen als Stiftung ausgelegt.

Während demnach manchen das Christentum, der Katholizismus zu ärmlich erscheint ohne das gleißende Fremde, klagen andere — wie Heiler (Das Wesen des Katholizismus) — den Katholizismus einer gar allumfassenden Synthese aus allen Zeiten und Völkern an.

Wieder andere wollen dem deutschen Volke die Gewänder der Jahrtausende ausziehen und es wieder nackt vor Wodan stellen. „Deutschvölkische Weltanschauung“, „Germanenbibel“ sind die Erlösungsworte des Verlages Frei-Deutschland (Sontra, Hessen): „Es lautet die wichtigste Losung unserer Zeit: Gegen jüdisch-christlichen, theistischen Materialismus! Für arisch-germanischen, atheistischen Idealismus!“

Alle diese Sturmkolonnen ziehen gegen das christliche deutsche Volk unter dem gleichen Banner der vergleichenden Religionswissenschaft.

Erheischt diese vielfache Gefahr nicht unsere vollste Wachsamkeit? Doch da entdecken wir, daß die Literatur und Presse auf dem Gebiete bereits zum größten Teil von den Gegnern beherrscht wird. Um ein Beispiel zu nennen — über die weitverbreiteten „religionsgeschichtlichen Volksbücher“ (Tübingen, Mohr), klagt die Luthardtsche „Allg. evang.-luther. Kirchenzeitung“ (1905, Heft 1): „Der letzte Rest biblischer Autorität wird hier hinweggefegt, und das mit einer Anmut der Sprache, einer Blendung der Logik, einer Sicherheit wissenschaftlicher Überzeugung, daß nur Geübteste die Schwächen herausfinden. Zu denen gehören aber die nicht, für die

diese Bücher bestimmt sind, unsere Studenten und Gymnasiasten, unsere Schullehrer und gebildeten Laien. Rettungslos müssen sie sich das Netz über den Kopf werfen lassen."

All diese Schwierigkeiten müssen die Vorkämpfer der Wahrheit nur herausfordern. Das Ideal der auch hier befreienden Wahrheit, das winkt, hat Edmund Hardy, der verdiente katholische deutsche Vorkämpfer der vergleichenden Religionswissenschaft einst in die Worte gekleidet (Archiv für Religionswissenschaft, 1898, 1): „Eine Kulturwissenschaft würde die Religionsgeschichte sein, wofern sie dem Ideale entspricht, das wir uns von ihr bilden." Eine ehrliche Forschung wird die Sonne der Gerechtigkeit durch den Vergleich nur noch herrlicher hervorleuchten lassen; aber das Licht, „das jeden Menschen erleuchtet, der in diese Welt kommt", wird auch in jeder menschlichen Verzerrung sich wiederfinden. Schon Lactantius nennt den Zusammenklang so vieler Stimmen aus der Heidenwelt mit denen heiliger Gottesmänner eine wohltönende Harmonie, ein Vorspiel des großen Halleluja aller Völker und Zeiten im Himmel (Inst. 7, 7). Die oft mißbrauchte vergleichende Religionswissenschaft muß uns auch spolia Aegypti liefern, wie jede wahre Wissenschaft, die von Gott kommt und zu Gott führt. Das Vertrauen auf diese notwendige und zukunftsreiche Wissenschaft soll dadurch gestärkt werden, daß wir I. die stolze Stellungnahme der früheren Apologeten bewundern; II. die Fehlerquellen der gegnerischen Forschung, die Ursachen ihres Mißkredits, entlarven; III. uns erfreuen an einem Rundblick über bereits gewonnenes und winkendes Neuland.

I.

Der Vergleich der wahren Religion mit den abgeirrten Kulten erreichte, ohne Ängstlichkeit und Bangen, mit Stolz und Jubel durch das ganze Alte Testament sich hindurchziehend, seinen Höhepunkt im Buche der Weisheit (Kap. 13, 14). Wie erhaben steht auch ein Paulus über all den Kulten, die er auf seinen vielen Reisen fand, mit dem stolzen Worte: „Wenn jemand euch ein anderes Evangelium verkündigte, als ihr empfangen habt, der sei verflucht!" (Gal. 1, 9.)

Die frühchristliche Apologetik bewahrte diesen Stolz. Ohne Scheu durchleuchtete sie die heidnischen Kulte und Mysterien bis in ihre letzten Winkel hinein. Schon die erste und älteste uns erhaltene christliche Apologie, die ein gütiges Geschick uns wiedergeschenkt hat, die des Ari-

stides von Athen (2. Jahrhundert), ist ein Triumph über alle heidnischen Religionen. Aristides lädt den Kaiser Antoninus Pius ein (Kap. 2), Rundschau zu halten auf dem Erdkreis und den Gottesglauben der verschiedenen Geschlechter der Menschen, Barbaren, Hellenen, Juden, Christen zu prüfen. Die Barbaren haben vergängliche und wandelbare Elemente, Erde, Wasser, Feuer, Winde, Sonne als Götter angebetet (Kap. 3—7); die Hellenen haben ihre Götter mit menschlichen Schwächen und Leidenschaften ausgestattet (Kap. 8—13); die Juden glauben an einen Gott, dienen aber nicht sowohl Gott als vielmehr den Engeln (Kap. 14); die Christen erfreuen sich des Besitzes der vollen Wahrheit und bringen dieselbe auch in ihrem Leben zur Geltung (Kap. 15—17). „Wahrlich", ruft er im Kapitel 16, „dieses Volk (der Christen) ist ein neues, und eine göttliche Mischung ist in ihm." Die Unvermitteltheit, die Unvergleichlichkeit, die Absolutheit des Christentums konnte damals vom Kaiser so gut nachgeprüft werden. — Dem Aristides folgten u. a. Justinus, Minucius Felix (der Heide Cäcilius bekennt sich besiegt durch den Christen Oktavius), Clemens von Alexandrien (Protrepticus, Paedagogus, Stromata), Tatian, Tertullian, Eusebius von Cäsarea, Lactantius (den wir oben schon nannten), Hieronymus, Firmicus Maternus, der bald mit verdientem Spott, bald mit Mitleid die heidnischen Mystagogen belehrt und deshalb eine hauptsächliche Quelle für die Mysterien in ihrem letzten, vorgeschrittenen Stadium bildet. All diese Apologeten, ob sie mehr irenisch (wie Justinus, Clemens von Alexandrien, Origenes) oder in schroffer Kampfesstellung (wie Tatian, Tertullian, Augustinus) den heidnischen Erscheinungen gegenüber traten, sind sich einig in dem Stolze des „dritten Geschlechtes", das nach den Heiden und Juden die Höhe und die Vollendung des Menschengeschlechtes bringe. Eine Entlehnung von Heidnischem, ein Sicheinreihen in die große Schar der sich drängenden Mysterienreligionen wäre ihnen undenkbar gewesen. Ob sie auch, wie Johannes es in seiner Logoslehre tat, in vielem die fast mehr philosophische als religiöse Terminologie nachahmten, um in verständlicher Sprache zu reden — besonders Clemens Alexandrinus tat es absichtlich —, an der Lehre dieses „neuen" Volkes änderte das nichts. Die „Rede der Sonne" bei Firmicus Maternus (De errore profan. religionum 8), in der das Himmelsgestirn gegen seine Vergöttlichung in der Mythologie, sein Zerrissen- und Gespeistwerden in den Mysterien protestiert, zeigt die himmelhohe Erhabenheit der christlichen Apologeten und der christlichen Religion über das gesamte heidnische

Kultus-, Mythos- und Mysterienwesen. — Das Mittelalter hatte mehr die Aufgabe des inneren Ausbaues des zum Siege gelangten Christentums. Noch harrt einer genaueren systematischen Erforschung die gewissenhafte souveräne Art, mit der die missionierende Kirche alte Volksbräuche und Volksfeste oft religiöser, oft allgemein menschlicher Art „utilisierte", in weisem pädagogischem Taktgefühl sich herabließ, „allen alles wurde", aber nur, um sie zu der unverfälschten, echt katholisch „unbeugsamen" Glaubenslehre emporzuziehen, um sie „für Christus zu gewinnen". Der Islam, die keltischen, germanischen, slawischen Religionen werden denn auch von niemand als gebender Teil dem Christentum gegenüber betrachtet. — Als dem christlichen Europa die fernen neuen Welten mit ihren mannigfachen, uralten, überraschenden Kulten erschlossen wurden, zeigte sich mancherorts Verwirrung und Bangen um das Heiligste. La Bruyère spricht von den Gefahren der Reisen wegen der „vielen neuen Religionen", die manchem Holländer seinen Glauben geraubt hätten. — Man denke an die Äußerungen mancher unserer braven deutschen Orientsoldaten. — Demgegenüber stellte Grotius ein eigenes Argument für die Wahrheit der Religion gerade aus der Vielheit der Religionen auf. Die Missionäre selbst fanden, wie die Kirchenväter im Hellenismus, so auch bei den neuen Formen des Heidentums nicht bloß Teufelswerk, sondern auch „Erzieher zu Christus". Tylor und Lang berufen sich gern und oft auf das Urteil der alten Jesuitenmissionäre. Die missionspastorelle Frage der Akkommodation, der sog. „Ritenstreit", hat eine einmütige, abschließende Beurteilung noch nicht gefunden. Neuerdings hat Nathan Söderblom, der (protestantische) Erzbischof von Upsala, in vielem eine erstklassige Autorität auf religionswissenschaftlichem Gebiete, in einem Artikel „Über den Zusammenhang höherer Gottheiten mit primitiven Vorstellungen" (Archiv für Religionswissenschaft 1917, 10—13), über den chinesischen Schang-Ti sich geäußert: „Den Tatbestand haben schon die Jesuitenmissionäre vor mehr als drei Jahrhunderten im Prinzip richtig erkannt und gewürdigt, indem sie erklärten, daß die Chinesen von alters her den einen und wahren Gott gekannt hätten. Die blühenden Hoffnungen der Jesuiten in China seien zerstört worden." Aber von Ricci ab hatten die gelehrten und geschickten Patres Couplet, Intorcetta, Schall, Premare, Verbiest, Noël, Parennin u. a. durch die Lettres édifiantes et curieuses und durch Übersetzungen dem bewundernden Europa gezeigt, daß die Chinesen schon vor Abraham den wahren Gott kannten, und daß sie vor Roms Gründung eine hohe Sittenlehre ausgestaltet hatten. —

Die neueste vergleichende Religionswissenschaft, nach den Anfängen von Damilaville, Duperron, Dupuis von Friedrich v. Schlegel (Sprache und Weisheit der Inder) glücklich inauguriert, geriet nach Max Müllers Zeiten leider fast ganz, da das kolonienreiche England ihr Hauptträger wurde, in den Bann des damaligen englischen Evolutionismus. Die katholische Forschung — u. a. Martindale in England; Le Roy, Léonce de Grandmaison, Huby in Frankreich; Schmidt, Dölger, Kugler, Krebs in Deutschland — wird einer teilweise im Bann einer Tendenzwissenschaft stehenden Gegenwart gegenüber das Siegesbewußtsein der altchristlichen Apologeten wahren, durch fleißigste Forschung immer mehr die Fehlerquellen jener christentumsfeindlichen Richtung aufdecken und den Halleluja-Akkord des altchristlichen Lactantius um zahlreiche herrliche Register verstärken.

II.

Fehlerquellen aufdecken auf dem Gebiete der vergleichenden Religionswissenschaft heißt wahrmachen „Es werde Licht!" in oft folgenschwersten Fragen. Die Weite des Gebietes, die eigenartigen Schwierigkeiten des Geländes (Arkandisziplin, auch bei vielen Naturvölkern), die leider mangelhafte Berichterstattung gerade vieler „Bahnbrecher" im vorigen Jahrhundert (vgl. A. Langs Erfahrungen), unter deren Bann die Forschung lange ahnungslos blieb, das persönliche Interesse, dessen kein einziger Forscher bei dem Problem aller Probleme, dem religiösen, sich entwinden kann, wirkten zusammen, um eine Zeitlang eine neu aufstrebende, zum Höchsten berufene Wissenschaft bei religiösen und wissenschaftlichen Kreisen zu diskreditieren. Salomon Reinach, in Frankreich durch seinen populären „Orpheus" der Verbreiter einer seichten Religionswissenschaft, sagt (in Cultes, mythes et religions II 88) selbst, seine Architektur sei sehr schwach; ‚c'est celui des châteaux de cartes'. Es wäre das Bescheidenheit, wenn nicht die traurigste Wahrheit dem entspräche. Foucarts scharfe Worte über einen solchen Zynismus in der Wissenschaft kann man verstehen (in La Méthode comparative dans l'histoire des religions [1909] 10). Der Ernst philologischer Akribie bei Usener, Dietrich usw. hat auch sie nicht vor tragischen Klippen bewahrt. Goblet d'Alviella unterscheidet für die Methode die Hierographie, die Hierologie, die Hierosophie, d. i. die Beschreibung, Deutung der religionsgeschichtlichen Erscheinungen und Hierosophie-problèmes du temps présent, die Konsequenzen für die Gegenwart. Gar zu oft sprang die Forschung mit der

ganzen Schwerkraft des persönlichen Interesses von dem ersten und zweiten in das verlockende Gebiet der Hierosophie hinüber, obschon die Ritterrüstung allzu brüchig war. Ein Schulbeispiel hierfür ist neuestens Heiler. — Schon die Hierographie bietet zahllose Klippen und Fehlerquellen. Die Quellenknappheit und die Schwierigkeiten der Chronologie seien hier genannt. Der Mithrasforscher Cumont sagt für seine Restauration des Kultus und der Lehre des Mithrazismus: „Wir befinden uns ungefähr in derselben Lage, als wenn wir die Geschichte der mittelalterlichen Kirche schreiben sollten, ohne irgend eine andere Quelle zu besitzen als die hebräische Bibel und plastische Trümmer von romanischen und gotischen Portalen." Ähnlich gesteht vielsagend Hepding, der Attisforscher: „Ich bin mir bewußt, daß diese Darstellung der phrygischen Mysterien in ihren Einzelheiten zum großen Teil Konstruktion ist. Bei den wenigen Nachrichten darüber, die auf uns gekommen sind, ist dies nicht anders möglich" (Attis, seine Mythen und sein Kult, 199). Konstruktion enthält immer viel Subjektivismus und wird leicht, troß des nachfolgenden halben Dementi, als bares Forschungsergebnis weitergeleitet. Hinzu kommt die Schwierigkeit der Festsetzung der Chronologie einer vielleicht versprengten Inschrift oder von Riten, die wir nur aus zweiter, dritter Hand kennen. Es gab Zeiten, da Forscher aus heidnischen Riten, die wir erst von Firmicus Maternus im 4. Jahrhundert vernehmen, eine Beeinflussung für christliche Einrichtungen des 1. und 2. Jahrhunderts ableiteten. Für den Mithrazismus insbesondere, für viele Teile des indischen Veda, für den ganzen späteren Buddhismus ist die Chronologie der Quellen das Entscheidende, da bewußte spätere Anleihe beim Christentum für all die Genannten feststeht. So wird die Frage betreffend mancher „Dreieinigkeiten" allein schon durch die Chronologie ein anderes Antlitz gewinnen. — Die Spärlichkeit der Quellen legt die Verpflichtung auf, weite Kreise der Gebildeten im Interesse dieser wichtigen Wissenschaft zu interessieren. Wie mancher Missionär hätte von nun ausgestorbenen Stämmen uns Wertvollstes berichten können! Die Tasmanier sind dahin; die Ureinwohner Japans, die Ainu, sind ein verlöschendes Licht, ebenso die Bororos in Brasilien usw. Menschengut, Gottesgut muß da geborgen werden. Wie manches Reisenden Bericht wäre ferner zuverlässiger, hätte er den Wertunterschied zwischen den Berichten aus Frauenmund und aus Männermund gekannt, welch letztere vielfach die Hüter ältester und wichtigster Geheimkulte sind. Die Deutschen müssen aufgeklärt werden, da ohne

Zweifel noch viele Mithräen — woran wir schon jetzt am reichsten sind — bei uns sich finden werden. Bei Gnesen fand man eine Isisstatue, phönizische Reste bei Schwerin. Unkunde darf nicht seltenste Werte zermalmen! — Ist die Hierographie noch ein unsicheres Tasten, wie muß erst die Hierologie, die Deutung der religionsgeschichtlichen Phänomene, strengste Selbstzucht auferlegen! Ein Schulbeispiel für die Schnelligkeit, aber auch das Risiko mancher Hypothesen bot die berühmte Aberkios-Inschrift. Sie mußte alle Phasen durchlaufen, bis sie nun, zuletzt, unumstritten als christliche, katholische Inschrift von seltenem Werte vor uns steht. Das psychologische Moment aus „inneren Kriterien" darf kein Zuwenig und kein Zuviel kennen. Wie wichtig ist z. B. für das Abhängigkeitsverhältnis zwischen Urchristentum und Hellenismus die Tatsache des unbeugsamen Traditionsprinzips und der Exklusivität auf der christlichen, des Synkretisierens ex professo auf der andern Seite! Bei manchen Forschern werden solche Fundamentaltatsachen kaum genannt, geschweige denn bei der Deutung in Rechnung gestellt. Vgl. v. Nostitz-Rieneck in dieser Zeitschr. 94, 345—358. Die komplexe Frage der Analogien, Parallelismen, Entlehnungen in den Kulturreligionen wird eine unstreitige Förderung erfahren durch ein intensiveres Einbeziehen der Forschungen über die primitiven Religionen. Die „Ferninterpretation" Gräbners und die Methode der „wechselseitigen Erhellung" Scherers soll keine Natur- und Kulturreligion ausschließen. Speziell werden die geheimnisvollen orientalischen und hellenischen Mysterien, dieses „letzte Wort der heidnischen Religionen" (Lafaye), dank der magisch behüteten Dauer mancher Riten durch Jahrtausende, die überraschendsten Aufschlüsse erfahren durch die Stammesriten, die rites de passage (van Gennep) der heutigen Naturvölker. Vgl. meinen Artikel „Die Stammesweihe der Naturvölker — ein Rätsel der Religionsgeschichte" (diese Zeitschr. 88 [1915] 522—533). Wie wahr ist es: Die Religion ist ein Mutterlaut der Natur! — Wenn Hierographie und Hierologie gewissenhaften Händen anvertraut sind, wird die Hierosophie leicht auch für die Gegenwartsprobleme wertvolles Neuland bergen.

III.

Wie alles Licht und alle Wahrheit erobernd sind, wird die vergleichende Religionsforschung nicht nur die bisher in ihrem Namen aufgerichteten tendenziösen Truggebilde zerstören, die insbesondere von populärer freidenkerischer und sozialdemokratischer Seite ausgebeutet zu werden pflegen,

sondern sie wird die Theologie und allen Fortschritt bereichern. Hier hebt sich dem katholischen Forscher das Herz, wenn aus scheinbar feindlichem Wüstenlande Lichter aufblitzen, die gerade die katholische Wahrheit in neuem blendendem Glanze erscheinen lassen. Was als schwerste Munition gegen Christentum und Kirche aufgefahren wurde, wird wie durch eine unmerkliche Revolution zu der herrlichsten Kriegsausrüstung der Kirche. Unsere katholische Forschung möge mit Begeisterung diesen neuesten Kreuzzug unternehmen; es winken nur Siege und Triumphe; das heilige Land wird wieder befreit. Hier ein kleines Panorama über ganze Gebiete, die durch die vergleichende Religionsforschung nur Bereicherung erfahren können und schon erfahren haben.

1. Die Theologie. — Die Apologetik wird den Gottesbeweis ex consensu gentium mit ganz anderer Kraft führen können, ethnologisch und historisch. Lord Aveburys (= John Lubbocks) Theorie von uranfänglich religionslosen Völkern ist wissenschaftlich bankrott trotz seines lahmen Protestes kurz vor seinem Tode 1911 in Marriage, Totemism, and Religion. Selbst die Religionsphilosophie und -psychologie über Ursprung und Deutung des einfachen religiösen Gefühls muß vor der empirischen Religionsforschung liebgewonnene Positionen verlassen. Siebecks Klassifikation sämtlicher Religionen nach Natur-, Moralitäts-, Erlösungsreligionen ist unhaltbar geworden, da die ersteren beiden sich decken. Die Einheit des Menschengeschlechtes wird durch Gräbners „Kulturkreise" immer auffälliger illustriert; die in allen „primitiven" Religionen und denen ihnen sehr nahestehenden Mysterien nachwirkende Uroffenbarung kann wenigstens als „Arbeitshypothese" kaum mehr umgangen werden. Der Ursprung der Religion und der Gottesidee in der Theodizee und der Eintritt des Christentums als durchaus jenseitiges Element in eine auf das weiseste psychologisch vorbereitete Umwelt werden unumgängliche, lohnende Artikel in jeder künftigen Apologetik sein. Dieser religionsgeschichtliche Vergleich wird für das Christentum, speziell für die katholische Kirche ein immer vollendeteres harmonisches Argumentum psychologicum bringen, das zu größter Wirkung dartut, wie das Desideratum einer wahren Religion, daß sie alle irgendwo hervorgetretenen edlen Bestrebungen des Menschentums in irgend einer Form erfüllen muß, in der katholischen Religion in wunderbarer Weise erreicht ist. Desiderium animae eius tribuisti ei. Harnacks complexio oppositorum als Titel ist für den Katholizismus kein Vorwurf, sondern in der richtigen Deutung als vollendetster Ausgleich und als mächtige Über-

drückung aller Gegensätze sein schönster und wahrster Ruhm. Im Schatten dieses Baumes können alle Vöglein wohnen. „Die katholische Synthese allein ist eine übernatürliche und vollständige.... Complexio oppositorum zu sein, ist der Ruhm des katholischen Prinzips und sein Ruhm allein, keineswegs ein Vorwurf, wie noch jüngst Heiler es meint.... Ihre (der Kirche) Weltanschauung allein ist imstande, auch das einfältigste Gemüt ganz zu erfassen und zu erfüllen, soziale Verständigung zu betreiben, ohne wirtschaftlichen Utopien nachzujagen, und schließlich völkerversöhnend zu wirken. Darum erwarten wir das kommende Heil auch nicht vom Weisen, vom Menschen der Akademie, vom starken Manne, sondern vom homo religiosus, und zwar catholicus". So Hsi-Lung (im Hochland XVIII 137). — Die Exegese hat von den theologischen Disziplinen schon immer am meisten sich religionsgeschichtlich orientieren müssen. Eine noch umfassendere Umstellung wird ihr neues Blut bringen, ja ihr Angesicht verändern zum Segen der Wahrheit. Die ursprüngliche Bedeutung des Zahns, des Blutes (Blutbesprengung, die ganze Blut-Theologie), der Beschneidung, der heiligen Steine, Ascheren, Masseben usw. nicht bloß im Lichte der orientalischen Kulturreligionen, sondern auch der entferntesten Naturreligionen — die der Exegese meist noch fremd blieben — hilft uns die gottgewollte Pädagogik und Symbolik verstehen. Man muß bedenken, daß die heiligen Schriftsteller die Kenntnis des Milieus voraussetzen. Die vergleichende Religionsforschung rekonstruiert es uns in vielem. — Eng verbunden mit der Exegese des Neuen Testamentes, wird die Patristik durch die vergleichende Religionsforschung gewinnen. Man denke z. B. an Dölgers Ichthys-, Krebs' Soterstudien. Die richtige Bewertung der oft verführerischen Väter-Terminologie, die genaue Abgrenzung der Arkandisziplin und des argumentum negativum bei den Vätern wird ungemein unterstützt werden. — Die Dogmatik und die Dogmengeschichte gewinnen; die kirchlichen Lehrentscheidungen zielen oft auf ausgesprochen synkretistische Bestrebungen wie die Gnosis; der Gegensatz erhellt die Wahrheit. Trinität, „Wiedergeburt", Heiligenverehrung, Marienkult werden durch die Ärmlichkeit ihrer religionsgeschichtlichen „Parallelen" in ganz neuem Glanze erstrahlen. — Die liturgiegeschichtliche Forschung insbesondere ist ohne die Religionsvergleichung undenkbar, und sie wird gerade dabei immer mehr die weise Rücksichtsnahme der Kirche auf kommende und gehende Volksbedürfnisse und Zeitanschauungen bewundern lernen. — Die katholische Moral wird, gerade in einigen ihrer angefochtenen Ideale, selbst durch die unverfälschte

Stimme der Kinder der Natur bestätigt. Man vgl. z. B. Cathrein, Die Einheit des sittlichen Bewußtseins. — Wird die intensive Beschäftigung mit dem Religiösen aller Völker und Zeiten nicht der Kenntnis der religiösen Psyche, der menschlichen Psyche überhaupt dienlich sein und damit auch der Pastoral und der gesamten praktischen Theologie? „Die religionsgeschichtliche Methode in der Theologie" (C. Clemen) müßte ein katholisches Pendant finden.

2. Müssen wir noch auf andere Disziplinen hinweisen? Nach Plotins eigenem Geständnis ist die griechische Philosophie ohne ihre Mutterwelt, die Mysterien, nicht verständlich. — Daß sogar das praktische Leben, die Politik, zumal für ein außenpolitisch erst beginnendes Volk, durch eine tiefere Kenntnis der im Panislamismus, Panbuddhismus (Japan!), Zionismus usw. tätigen Kräfte an Weitblick gewinnen, vor Über- und Unterschätzung bewahrt bleiben kann, dürfte auch hinzugefügt werden.

So dürfte diese Wissenschaft strebsame junge Geister aus allen Lagern aufrufen. Ein unermeßliches Feld, meist Neuland, winkt. Ehrfurcht vor allem Menschlichen! Es trägt Gottes Spuren. „O wie gut und süß ist, o Herr, dein Geist in allem!" (Weish. 12, 1.)

* * *

Die Bemühungen des Geheimrats Faßbender (Preuß. Landesversammlung) und anderer, mehr katholische Dozenturen für vergleichende Religionswissenschaft auf deutschen Universitäten zu schaffen, sind nach dem Gesagten überaus dankenswert und notwendig. Das Augenmerk muß gerichtet werden auf die besonders von freidenkerischer und sozialdemokratischer Seite ausgehenden Bestrebungen betr. eines vergleichenden Religionsunterrichts an elementaren und höheren Schulen, denen teilweise entgegenzutreten, teilweise durch wahrhaft wissenschaftliche, zweckentsprechende Leitfäden die Spitze zu nehmen ist. Was die Volksschule angeht, hat auch schon der Kölnische „Evangelische Schulverein" in einem Aufruf gegen die „freie" Schule scharf auf die „vollständige innere Unmöglichkeit des sog. vergleichenden religionsgeschichtlichen Unterrichtes für Kinder" hingewiesen (Köln. Volksz. 1921, Nr. 186). Der Kampf tobt. Der Verband akademisch gebildeter Lehrer Sachsens verlangt in seinem Programm für die Neugestaltung des höheren Schulwesens: Der Religionsunterricht ist . . . „besonders für die oberen Klassen auf Grund der Religionsgeschichte, auch

der vergleichenden, der Religionsphilosophie und der Sittenlehre zu erteilen. Er untersteht nicht der Aufsicht der Kirche" (Köln. Volksz. 1919, Nr. 355). — Beginnt die Theosophie bzw. Anthroposophie, diese hauptsächlich buddhistisch orientierte „Weisheit", nicht auch schon in mittleren und kleinen Städten die Geister zu verwirren? Kirchliche Erlasse dagegen allein helfen nicht (Verbot der theosophischen Versammlungen und Schriften durch das Heilige Offizium vom 16. Juli 1919); eine weise Aufklärung und Widerlegung ist unumgänglich. Die Kybelestatue mit dem besiegten Deutschen bei Coblenz-Lützel wurde ausgegraben, während auf dem gegenüberliegenden Ehrenbreitstein wieder ein fremdes Banner wehte. Sollte die Erforschung der Religionen der Erde uns nicht wieder alle zu dem einen Christus zurückführen, dem auch unsere Vorfahren sich allein gebeugt haben, und uns dann durch die Kenntnis der Geheimnisse der Erde zu einer wahrhaft geistigen Eroberung der Welt bestimmt sein lassen?

Jakob Gemmel S. J.

Christi Fortleben in der Kirche.

Für den Apostel Paulus ist die Kirche ein Organismus. Christus lebt in ihr fort. Die Kirche bildet seinen zweiten Leib, einen geistigen, beseelten natürlich. Er ist das Haupt, die Gläubigen sind die Glieder, in Rangordnungen geteilt, abgestuft nach Wert und Würde und Tätigkeiten. An fünfzehn Stellen seiner Briefe führt Paulus diesen Lieblingsgedanken aus. Er ist ihm so geläufig, daß er achtmal Kirche und Christen als Körper bezeichnet, ohne den Besitzer und Träger, Christus, mit zu nennen. So unmittelbar einleuchtend war ihm der Zusammenhang zwischen den irdischen Gliedern des Körpers und ihrem verklärten Haupt im Himmel.

Paulus faßt diese Vorstellung nicht als bloßes Bild; sie ist ihm Wirklichkeit und Grundlage für das höhere geistige Leben der Kirche. Wie Jesus selbst unter dem Bild vom Weinstock und seinen Ranken und Reben die eigene Lebenseinheit mit den Gläubigen verstand, eine Lebenseinheit, die überhaupt erst rein menschliche Tätigkeit in eine gottbegnadete umwandelt, himmelverdienendes Tun ermöglicht, so ergreift Paulus in seinem Bild von Haupt und Gliedern, Kopf und Körper, zwei der tiefsten Wahrheiten des Christentums: Wie alle Glieder dieses auf Erden fortlebenden geistigen Leibes Christi, so ist auch die Kirchenregierung in ihrem Aufbau und in ihren Beziehungen zu den Gläubigen, eine Schöpfung und Anordnung Gottes. — Einige der Haupttätigkeiten der Glieder des Leibes Christi sind nicht einfach menschliche Handlungen, es sind Lebensäußerungen des himmlischen Christus.

Beide Wahrheiten wurden in diesem Zusammenhang trotz ihrer Bedeutung nicht ihrem vollen Gehalte nach ausgeschöpft. Die erste bringt uns einen neuen, eigentlich den besten und durchsichtigsten Beweis für die Einsetzung der Kirchenregierung durch Gottes Willen und Anordnung. Die zweite legt die Beziehungen klar zwischen der Lehre vom mystischen Körper Christi und der gnadenbringenden Wirksamkeit der Sakramente. Beide offenbaren uns das einzigartige und ertragreiche Fortleben Christi in seiner Kirche.

Mit beredtem Schwung entwickelt Paulus im ersten Schreiben an die Korinther (12, 18—31) den Gedanken, daß Gott jedes Glied des Leibes

Christi auf Erden an seine Stelle gesetzt hat, „wie es ihm wohlgefiel"; er wies jedem seine bestimmte Tätigkeit zu, verteilte Arbeiten und Ehren, fügte alles zu einem einheitlichen Ganzen zusammen. Nach Gottes Plan soll jede Spaltung innerhalb dieses Leibes aufhören; Sorgen und Leiden, Verherrlichung und Freuden des einen Gliedes sollen auf alle überströmen.

Und dann redet Paulus die Gläubigen an: „Ihr aber seid Christi Leib und Glied um Glied. Und die einen hat Gott in der Kirche an erster Stelle als Apostel gesetzt, an zweiter die Propheten, an dritter die Lehrer, weiterhin die Wunderkräfte, dann die Charismen der Krankenheilungen, die barmherzigen Hilfeleistungen, den leitenden Vorstand, die Sprachengaben."

Es war ein verhängnisvoller Mißgriff, da man sich durch Erwähnung einiger Wundergaben verleiten ließ, auch die übrigen von Paulus aufgezählten Ämter und Tätigkeiten als Wundercharismen, als Äußerungen einer unmittelbaren göttlichen Berufung oder einer übernatürlichen Befähigung zu fassen. So verwischte man die einfache Bedeutung des „leitenden Vorstandes" als des regelrechten kirchlichen Vorstehers, wie ihn Thomas von Aquin, Salmeron, Toletus und andere richtig faßten, und erfand für ihn eine Art moralischer Ausnahmestellung auf Grund einer rufenden Gottesstimme oder einer Wundergabe der Regierungskunst [1]. Diese Deutung vergewaltigt den Sprachgebrauch des Apostels. Anwärter auf Vorsteherschaft in der Urkirche erfreuten sich, wenn sie im Besitz einer

[1] Es ist sehr zu bedauern, daß auch P. Prat in seinem ausgezeichneten Werk über die Theologie des hl. Paulus, dem besten über diesen Gegenstand, an der Ansicht festhält, daß die speziellen Charismen bei Paulus mit den wunderbaren Geistgaben (gratiae gratis datae) der späteren Theologie zusammenfallen. Unser Problem deutet er nicht einmal an. Wahr ist nur, daß alle diese Gaben Charismen sind, umkehren darf man aber den Satz nicht. An einer einzigen dunklen Stelle (1 Kor. 12, 4) scheint Paulus das Wort charisma auf die Wundergaben zu beschränken. P. Prat gibt zu, daß für Paulus der Begriff des Leibes Christi das Wesen der Kirche am vollkommensten ausdrückt und erschöpft. Das wäre unmöglich, wenn das ganze Leben dieses Leibes, wie es Paulus an vier Hauptstellen beschreibt, in den Wundercharismen aufginge. Das ganze Wachstum des Leibes zum zweiten Christus, die Einheit des Glaubens, die Erkenntnis des Gottessohnes wird nach dem Epheserbrief (4, 12—16) durch die Charismen geschaffen. So weit reichen die Wundergaben nicht. Ausdrücklich rechnet Paulus (1 Kor. 12, 31 und 13 ganz) Glauben, Hoffnung und Liebe zu den Charismen; sie stehen nach ihm über den Wundergaben. Er schränkt nicht einmal die „pneumatischen Charismen" auf die Wundergaben ein. Auch die sechs Texte aus den andern altchristlichen Schriften (1 Petri 4, 10; Did. 1, 5; 1 Klem. 38, 1; und bei Ignatius Smyrn. Aufschrift [zweimal]; Eph. 17, 2; Polyk. 2, 2) bestätigen die umfassendere Bedeutung des Wortes Charisma.

Wunderkraft waren, besonderer Bedeutung; notwendig war diese Ausstattung nicht. Wurden sie durch prophetische Anpreisungen zum Amt vorgeschlagen, so stieg ihr Ansehen. Aber auch dieser Umstand war, selbst für die ältesten Zeiten, soviel wir wissen, nicht wesentlich. Aus dem Begriff Charisma kann man jedenfalls den Wundercharakter der Vorsteherschaft nicht ableiten. Das Wort bedeutet zunächst eine Gunstbezeigung, ein Geschenk. Bei Paulus bezeichnet es jeden kirchlichen Beruf, der sich von Gottes Willen herleiten kann, jede auf Antrieb oder Anordnung Gottes im Glauben geübte und in den Dienst der Brüder gestellte Handlung. Nur eine von den sechzehn Stellen spricht von alttestamentlichen Charismen. Weissagungen, verzückte Reden, Wunderwerke wiesen allerdings einen „enthusiastischen" Charakter auf; aber nicht weil sie Charismen waren, sondern weil Gottes Geist sich in ihnen als Wunderkraft offenbarte.

Die barmherzigen Hilfeleistungen und der „Vorstand" haben dagegen gar nichts von Wunderbarem und Ekstatischem an sich. Sie sind aber Charismen in besonderer Weise, weil sie Tätigkeiten darstellen, die zum Wesen des Christentums und der Kirche gehören, die Gemeinde innerlich aufbauen helfen.

Hauptsache bleibt, daß der Vorstand nach Ausweis des hl. Paulus als wichtiger Bestandteil des Organismus von Gott selbst in den Leib Christi eingefügt ist. Der Vorstand leitet seine Stellung und sein Ansehen nicht aus einer übernatürlichen Begabung ab, nicht aus einer unmittelbaren göttlichen Berufung — beides wird willkürlich in Paulus hineingedeutet —, sondern weil ihn eine allgemeine göttliche Anordnung dem Leibe Christi als wertvolles Organ bleibend einverleibte.

Das Kirchenregiment, wie es sich Paulus dachte, hängt also mit dem in seinem geheimnisvollen Leib, der Kirche auf Erden, weiterlebenden Jesus unzertrennlich zusammen und führt sich auf eine Anordnung Gottes zurück; denn Gott allein gibt den Gliedern Leben und Rang und Tätigkeit.

Im Bann der gleichen Anschauung werden auch im 12. Abschnitt des Römerbriefes die verschiedenen Betätigungen des christlich-kirchlichen Lebens als Lebensäußerungen der Glieder Christi geschildert; jedes Glied und jede seiner Handlungen lebt und schafft durch Gottes Gnadengabe. Als einziges Wundercharisma erscheint hier die Weissagung. Sonst spricht Paulus an dieser Stelle ganz offenbar von den allgemeinen und gewöhnlichen Ordnungen, Ämtern und Leistungen in der Kirche, von der Verwaltung (Diakonie) und der Lehre, vom Almosengeben, von tröstender Mahnung, barmherziger Hilfeleistung, mitleidiger Pflege, endlich vom Vorstand. Man

hat sich auch hier das Verständnis ganz verbaut durch die Annahme von Almosenspendern, Tröstern, Lehrern, und gar Verwaltern und Vorstehern, die Kraft eines außerordentlichen Charismas ihres Amtes walten. Paulus deutet das nicht einmal an. Jedes Glied gehört zu Christus, jedes Glied hat sein Charisma, weil Gott es ist, der den wunderbaren Organismus des zweiten Christus aufbaut.

Der prachtvoll einheitliche und allumfassende Gedanke des hl. Paulus wird vollkommen zerstört, wenn man die Glieder Christi in der Kirche auf wenige Begnadete einschränkt, zeitliche, vorübergehende Wunderkräfte und außerordentliche Taten zum ganzen Lebensinhalt des Körpers Christi macht, so das innere Leben der Kirche vom äußern trennt, übernatürliche Ämter und Aufgaben erfindet, die ebenso unverständlich wie unnütz sind. Zu welchen willkürlichen Deutungen man dadurch gezwungen wird, zeigt sich z. B. beim Vergleich unserer Briefstelle mit dem ersten Thessalonicherbrief (5, 12). Hier werden die Proistamenoi (Vorsteher) als ordentliches Amt angesprochen, während man den Proistamenos (Vorsteher) des Römerbriefes zu den „Begnadigten“ rechnet, weil er zufällig neben dem Wundercharisma der Prophetie aufgezählt wird.

Paulus führt die amtlichen Dienstleistungen innerhalb der Kirche auf denselben Herrn zurück, der alles in allem wirkt, den Glauben sowohl wie die Wundertaten der Heilungen, der Weissagung, der Unterscheidung des Geistes, der Sprachengaben (1 Kor. 12, 4—23). „Alles wirkt derselbe Gottesgeist, er teilt einem jeden zu nach seinem Wohlgefallen. Wie der Leib einer ist und viele Glieder hat, alle diese Leibesglieder aber, trotz ihrer Mannigfaltigkeit einen einzigen Leib bilden, so auch Christus.“

Der Epheserbrief vertritt dieselbe Anschauung (4, 1—17). Die Gabe Gottes erscheint hier auch als Gabe Christi. „Die einen setzte er als Apostel ein, die andern als Propheten, die andern als Evangelisten, andere als Hirten und Lehrer.“ Alle diese Tätigkeiten sollen „alle Heiligen voll befähigen zum Werk der Dienstleistung, zum Aufbau des Leibes Christi, damit wir uns so alle begegnen in der Glaubenseinheit und in der Erkenntnis des Sohnes Gottes zum vollkommenen Menschen werden, das Vollmaß der Reife Christi erreichen.“

Wir drücken demnach diesen urchristlichen Gedanken am klarsten so aus: Gott und Christus wollen, daß es unter den Gliedern in der Kirche leitende Organe gebe; ihre Vollmacht und Wirksamkeit, oder wie Paulus es faßt, ihre bestimmte Eingliederung in Christi Leib, stammt von Gott, führt sich auf Gott und auf Christus zurück.

So sagt auch die Apostelgeschichte (20, 28) mit echt altchristlicher Färbung, die Vorsteher seien vom Heiligen Geiste gesetzt, die Kirche des Herrn zu weiden.

Genau im gleichen Sinn werden im ersten Petrusbrief (4, 11) zwei Charismen genannt, die Predigt des Wortes Gottes und die Gemeindeverwaltung. Dieser Dienst erscheint dem Briefschreiber als eine Kraftäußerung, die von Gott gewährt wird. Gott ist gleichsam der „Chorführer" bei dieser Leistung.

Wie alle übrigen Charismen, so ist also auch die Kirchenleitung Gottes Tat und Anordnung. Paulus war von der Idee beseelt, daß Gottes und Christi Reich auf Erden nur dann zu Recht besteht, wenn es als sozialer Körper in die Erscheinung tritt, und wenn dieser Körper leitende Werkzeuge hat, die ihre Vollmachten auf Gott zurückführen. Diese in der Kirche wirkenden Organe, alle in ihr sich auslebenden Tätigkeiten, gelten dem Weltapostel als Maßnahmen Gottes. Das allein ist das Wesentliche am göttlichen Recht (ius divinum), soweit es sich in der Verfassung offenbart. Die Annahme also, daß der Vorstand seine Rechte und Vollmachten von der Gemeinde empfängt — von der Wahl sprechen wir hier nicht —, steht im vollendetsten Gegensatz zu den grundlegenden und tiefsten Gedanken des Weltapostels.

Und was Paulus geglaubt und ausgesprochen hat, das hütete die alte Kirche treu als heiliges Vermächtnis. Die Leitung galt ihr als Gottes Anordnung. Im Brief an die Gemeinde von Korinth gießt Klemens von Rom diese Lehre in eine geschichtliche Form und spricht von einem Auftrag Christi an die Apostel, Nachfolger zu wählen. Es ist keine Umformung des Wortes Charisma, sondern ein Anschluß an den paulinischen Sprachgebrauch, wenn Klemens die soziale Rangordnung der Christen einem gottgeschenkten Charisma zuschreibt. Noch enger an den Ideengehalt des hl. Paulus schließt sich Ignatius von Antiochien an (um 110); an acht wuchtigen Stellen seiner Briefe nennt er die kirchlichen Vorsteher ein Gebot Gottes, eine Satzung Christi; wesentlich zur Idee und zum Leben der Kirche. Die Gläubigen gelten ihm als Glieder des Herrn; und er leitet aus dieser Verbindung mit Christus die Notwendigkeit der Einheit mit dem Vorstand ab. Aber das Bild von der Kirche als dem Leib Christi ist ihm leider nicht mehr geläufig, wie es denn überhaupt, zum großen Schaden der Theologie, mehr und mehr aus dem Gedankenkreis der kirchlichen Schriftsteller des 2. und 3. Jahrhunderts verschwindet. Schwache

und seltene Anspielungen im ersten und im sog. zweiten Klemensbrief, bei Hermas, bei dem Alexandriner Klemens und bei Origenes leiten diesen Sterbeprozeß ein. Wo die paulinische Ausdrucksweise dem hl. Cyprian die größten Dienste geleistet hätte, kommt sie ihm gar nicht in den Sinn.

Für Paulus war aber der geheimnisvolle, in der Kirche, ihren Gliedern und ihren Tätigkeiten sich offenbarende Leib Christi ein Grundgedanke; die Definition, das tiefste Wesen der Kirche lag für ihn in diesem Begriff beschlossen. So ist es denn nicht zu verwundern, daß er die wertvollsten Äußerungen des kirchlichen Gnadenlebens, die Sakramentenspendung, in die innigste Beziehung zu Christi mystischem Leib brachte.

Damit stehen wir an unserer zweiten Frage. Die sakramentale Handlung selbst bewirkt die Gnade, die Taufhandlung z. B. oder die Firmhandlung; das ist die Lehre der katholischen Kirche. An sich ist diese Anschauung vollkommen einleuchtend. Wenn es dingliche Heilmittel gibt, die auf Gottes Anordnung hin das Gnadenleben erzeugen oder mehren, dürfen sie in ihrer Verwendung von dem bösen Willen und der Willkür des menschlichen Spenders nicht abhängen. Sie müssen immer ihren unzerreißbaren Zusammenhang mit Gottes schenkender Hand behalten. Der einzig mögliche Ausdruck dieses Zusammenhanges ist der Handlung innewohnender Wert; er kommt ihr zu, nicht kraft ihres eigenen geschaffenen Seins, sondern kraft einer göttlichen Maßnahme, deren innerstes Wesen wir gleich erklären werden. Ein Beispiel diene zur Erläuterung. Soll eine Banknote als allgemein gültiges Zahlungsmittel dienen, so darf ihre Herstellung und ihr Wertansatz nicht der Willkür des einzelnen ausgeliefert werden. Das Papierstück muß stets den Zusammenhang mit dem lebendigen Mittelpunkt des Staatswesens wahren. Nur so behält der Schein seinen festen dinglichen Wert, seine besitzschaffende Kraft, die ihm durch eine Staatssatzung verliehen wurden.

Gelehrte, welche den tiefsten Sinn der Heiligungsmittel nicht gefaßt haben, sprechen immer wieder von einer magischen Wirkungsweise der Sakramente in der katholischen Kirche. Gerade die Lehre von den Sakramenten hat aber die heidnische Magie endgültig überwunden. Ein Ding wirkt magisch, wenn es die Gottheit, über ihr stehend, zum Geben zwingt. Die sakramentale Handlung dagegen löst unfehlbar Gottes Gabe aus, weil Gott selbst es so will.

Noch bleibt die Frage: Wie verkörpert sich dieser Gotteswille im wirkenden Sakrament?

Dem christlichen Altertum war die Tatsache der dinglichen Wirksamkeit gewisser heiliger Handlungen bekannt. Nur drückt Paulus diese Wahrheit

anders als wir aus: „Nicht durch Menschen sind wir getauft, sondern in Christus“, das war die Formel. Mit ihr ist alles gegeben, der innige Zusammenhang der sakramentalen Wirkungsweise mit dem „mystischen“ Körper Christi ist aufgedeckt, Jesu Fortleben in der Kirche bezeugt.

Der Ausdruck „in Christus“, den Paulus mit Vorliebe gebraucht — man findet ihn 164 mal in seinen Briefen —, bedeutet nach Ausweis katholischer und protestantischer Forscher (Prat, Deißmann, Weiß, Sanday) eine wunderbare innige Verbindung des Christen mit Jesus, ein Ausströmen der Gnadenkräfte aus dem Haupt in die Glieder des Leibes.

Die Entrüstung, mit der Paulus die Gläubigen fragt: „Seid ihr etwa auf des Paulus Namen getauft?“ (1 Kor. 1, 13), die Bestimmtheit, mit der er die Wirksamkeit der Taufhandlung auf Gott zurückführt und ihr Verhältnis zum Leib Christi betont: „Denn in einem Geist sind wir alle zu einem Leib getauft worden“ (1 Kor. 12, 13), blieben maßgebend für die alte Kirche. Ihre erhabensten religiösen Handlungen betrachtete sie als Handlungen des himmlischen Christus, ausgeführt durch gottgesetzte Vermittler, Glieder des Leibes Christi. Der eigentlich Wirkende ist Christus. Es gibt keine rein menschliche Übertragung der Heiligung. In die spätere theologische Sprache übersetzt, bedeutet dieser urchristliche Gedanke, daß die Lehre von der Kirche als dem Leibe Christi sachlich zusammenfällt mit der Lehre von der dinglichen Wirksamkeit (dem opus operatum) der Sakramente, eine Wahrheit, die wegen ihres Zusammenhanges mit den paulinischen Grundanschauungen von hoher Bedeutung für die Theologie ist. Man hat sie sonderbarerweise bisher kaum jemals durchgeführt.

Ist Jesus wirklich Ausgangs- und Mittelpunkt des christlichen Lebens, fließen alle messianischen Güter aus der unversiegbaren Fülle seiner Verdienste, so muß das Erlösungswerk in gewissen Tätigkeiten hoher Organe seines geheimnisvollen Kirchenleibes gleichsam festgehalten werden und sich als Gnadenspendung auswirken. Alle diese heiligenden Mitteilungen sind aber dann keine persönliche Tat des Spenders oder Empfängers, sie sind eine unmittelbare Wirkung der sakramentalen Handlung selbst, aber nur insofern sie eine Handlung des verklärten Christus darstellt. So strömt die dingliche Wirksamkeit der Sakramente unmittelbar und notwendig aus der innigen Vereinigung des Leibes Christi, der Kirche, mit ihrem himmlischen Haupt und aus der fortlebenden, ununterbrochen schaffenden Tätigkeit Jesu bei jedem Vorgang, jedem Schritt der Heiligung aller Glieder seines Leibes auf Erden.

Stanislaus von Dunin-Borkowski S. J.

Besprechungen.

Psychologie.

1. Richard Pauli, Über psychische Gesetzmäßigkeit, insbesondere über das Webersche Gesetz. Mit 42 Abbildungen im Text. 8° (VII u. 88 S.) Jena 1920, Gustav Fischer. *M* 6.—
2. Albrecht Wetzel, Über Massenmörder. Ein Beitrag zu den persönlichen Verbrechensursachen und zu den Methoden ihrer Erforschung. Mit einer Tafel im Text. gr. 8° (VI u. 121 S.) Berlin 1920, Julius Springer. *M* 18.—

1. J. Fröbes schließt sein großes Lehrbuch mit den Sätzen: „Die Psychologie ist noch weit entfernt von der straffen Zusammenfassung, welche die länger gepflegte Physik zu bieten vermag, worin große Gruppen von Tatsachen nach Art einer deduktiven Wissenschaft aus wenigen Annahmen sich ableiten und durch den Versuch bestätigen lassen.... Die Schaffung einer höheren Einheit ... bleibt das Ideal der Zukunft.“ Dem Streben nach diesem Ideal ist die Untersuchung Paulis entsprungen. Nachdem Pauli die physiologische Deutung des Weberschen Gesetzes erwiesen, sammelt er alle Tatsachen, die diesem Gesetze folgen oder doch einen ähnlichen Zusammenhang aufweisen, wie er dem Weberschen Gesetze zugrunde liegt. So hofft er, in dem Weberschen Gesetze eine, vielleicht gar die bedeutsamste höhere Einheit zu gewinnen, von der aus sich die psychischen Erscheinungen verstehen lassen. Dieses größeren Gesichtspunktes wegen schließt das Büchlein, dem trotz seiner schlichten Erscheinung eine hervorragende Bedeutung zukommt, mit einer Übersicht über die psychischen Gesetzmäßigkeiten und einem Anhang über psychologische Ableitungen.

2. Die eingehende Analyse von 153 Fällen des Massenmordes, verübt teils von geistesgesunden teils von geisteskranken Individuen, interessiert den Kriminalisten, den Psychologen und den Psychiater. Für weitere Kreise verdient sie Beachtung als Beispiel einer Forschungsrichtung, die sich zurzeit in der Psychiatrie geltend macht und den Psychologen zu einer grundsätzlichen Stellungnahme herausfordert. Wie heute die Behandlung der Psychosen über die rein medizinische Einwirkung auf eine seelische hinstrebt, so geht die Erforschung der Verbrechen Geistesgesunder wie Geisteskranker über die rein statistische Erfassung der allgemeinen Verbrechensursachen hinaus und wendet sich den inneren, verständlichen Zusammenhängen, der Motivation der Handlung im einzelnen zu. Also, ein sehr lebensfähiges Ferment in der psychiatrischen Forschung und Praxis weist die Psychologie in eine ganz andere Richtung als die ist, in der Paulis Studie die Zukunft der Psychologie sucht. So harren denn die beiden Forschungsrichtungen, deren eine

namentlich auf die ursächlichen Verknüpfungen, deren andere auf die verständlichen Zusammenhänge geht, noch auf die befriedigende Synthese, die jedoch ohne eine Revision der psychologischen Grundanschauungen nicht möglich ist. Es muß genügen, hier auf diesen Fortschritt der psychologischen Problemstellung aufmerksam zu machen; wir hoffen in einer eigenen Arbeit auf das Problem selbst zurückzukommen.

Die Enge des Bewußtseins. Eine experimentell-psychologische Untersuchung von Alois Mager O. S. B. Münchener Studien zur Psychologie und Philosophie, herausgegeben von Prof. Dr. O. Külpe † und Prof. Dr. K. Bühler. I. Band, 5. Heft. 8° (XX u. 161 S.) Stuttgart 1920, W. Spemann. M 10.—

Nach einer von R. Pauli erdachten Anordnung hat P. Alois Mager O. S. B. die Frage experimentell zu beantworten gesucht: Können zwei verschiedene geistige Leistungen gleichzeitig vollzogen werden? Als einfachste Leistungen dieser Art wurden Zahlauffassungen oder Intensitätsvergleichungen von optischen und taktilen Eindrücken gefordert. Auf die Vorsichtsmaßregeln und die Mannigfaltigkeit dieser mustergültig durchgeführten Versuche können wir hier nicht eingehen. Obwohl die Einzelleistungen eingeübt waren und von den Versuchspersonen leicht ausgeführt wurden, gelang ihr (gleichzeitiger) Vollzug doch nur in rund 10 % der Fälle. Die Selbstbeobachtung der Versuchspersonen ergab indes, daß auch bei diesen 10 %, bis auf eine verschwindende Minderheit, die Leistungen tatsächlich nacheinander ausgeführt worden waren. (Die Entscheidung in den Versuchen gewinnt also der Verfasser aus den Selbstbeobachtungen der Versuchspersonen und danach sind die nicht ganz geklärten Ausführungen auf S. 548 f. über Selbstbeobachtung und Experiment zu verstehen.) Man wird darum trotz vereinzelter unklarer Fälle mit dem Verfasser behaupten dürfen, daß es unmöglich ist, zwei Leistungen von der Schwierigkeit der hier verlangten streng gleichzeitig zu vollführen.

Mager strebt jedoch einem allgemeineren Ergebnis zu, indem er den tiefsten Grund für seine experimentellen Resultate in einer allgemeinen Gesetzmäßigkeit der Akte zu finden sucht, ein sehr beachtenswerter Versuch. Insoweit Erkenntnisakte Aufmerksamkeitsakte sind, sind sie einigend und darum notwendig einzige Akte, so läßt sich sein Grundgedanke vielleicht zusammenfassen. Mir will es indes nicht einleuchten, wie aus der Aufgabe der Akte, zu vereinheitlichen, sich ihre Einzigkeit ergeben soll. Außerdem dürfte sich der Verfasser die Akte allzu losgelöst von den physiologischen Vorgängen denken. Wie viel an physiologisch bedingten Reproduktionen gehen nicht allein in die Zahlauffassung ein! Ich erinnere auch an das merkwürdige Ergebnis Spechts (Zeitschrift für Pathopsychologie, III. Bd, 1919), demzufolge bei Alkoholgenuß die Auffassung der Relationstermini gesteigert, die Erfassung der Relation aber geschwächt wird. Das weist doch auf eine nicht geringe Beteiligung der physiologischen Faktoren beim Erleben der Akte hin. Wäre übrigens die Begründung Magers richtig, so könnten auch nicht einmal zwei nebeneinanderstehende Farben und zwei ebensolche Striche in einem Akt je als verschieden erkannt werden, solange sie nicht in ein einheitliches Gesichtsbild

vereinigt würden. Immerhin sind die gedankenreichen Ausführungen auch des dritten, spekulativen Teiles der Arbeit höchst wertvoll. Dem Ganzen geht eine sorgfältige historische Übersicht über das Problem voraus. Klarheit und Einfachheit der Darstellung zeichnen die tüchtige Arbeit aus.

Johannes B. Lindworsky S. J.

Deutsche Literatur.

Gottesferne. Roman von Walter Bloem. Zwei Bände. 8° (460 und 504 S.) Leipzig-Zürich (o. J.), Grethlein-Co. *M* 36.—; geb. *M* 55.—

Als der Prälat unter dem Schutze seines treuen Seckendorf aus dem aufständischen Würzburg entweicht, schimmert unter der Krempe seines violetten Hutes „der mächtige wie aus Bronze gegossene Kiefer, die scharfe Linie des grimmig geschlossenen Mundes sekundenlang aus dem Getümmel der hauenden Arme, der wippenden Speerstangen". Ihm gehört der Someringen: „Erkennst du mich?"... „Die Hand, die vor einer halben Stunde beim Brüllen der Geschütze, beim Sturz der Zinnenwehr den Kelch mit dem Blute des Herrn an die Lippen des Mittlers gehoben — nun hebt sie die Kelle mit dem siedenden Blei weit über den Rand des Turms, läßt sie einen Augenblick über dem emporstarrenden Haupte des Stürmers schweben — und kehrt sich ruhig um." Zwei grundverschiedene Seelen, nein zwei Seiten, die uns unvereinbar erscheinen möchten, wie Orkan und Mailuft. Ein Charakter, wie ihn die beste mittelalterliche Epik aus der Naturkraft der Urzeit rettete: Urkraft, Urgewaltsamkeit klaffen unverbunden neben Edelmenschentum, hier neben Gottes- und Menschenliebe. Weil sich unsere Seelenmaße auf schwächere Erlebnisse einrichteten, bleibt es für unser Empfinden immer eine Aufgabe, so Starkes in einem Herzen vereint zu finden; gerade die Aufgabe birgt hohe Reize.

Der Kirchenfürst offenbart in der Aussprache am Ostermorgen seine Liebe Unheil liegt über der Stunde: bei den wirtschaftlichen Verhältnissen im Sprengel ahnt die Männerwelt mit Recht die neuen, äußerst drückenden Umlagen. Der Verkannte fühlt seine Seele entehrt, die ihr Liebeswerben vor Unwürdigen offenlegte. Der Starke hat seine Maßregeln getroffen. Bann und Interdikt liegen bald auf der Stadt. Der Charakter müßte sich in seiner Vollkraft mit den Aufständischen auseinandersetzen. Er wird aber greisenhaft; vorstürmen sollte er, soweit sein Wesen es kann, bis die stählerne Unmöglichkeit in ihm und um ihn ihr unentwegtes, trotzigstes Halt gebietet; Greis werden, zerbrechen, mutet vielleicht historisch an, mahnt vielleicht an schlimme Wirklichkeiten; aber wo ein selten mannhafter, tiefedler Charakter zu verheißendem Heldentum ersteht, verwehrt er dem Alter sein Recht, ehe er sein Werk beendet hat. Der wuchtige Ansatz verwirft gebrochene Linienführung.

Die Gedankenläufe unter der Bürgerschaft, hoch und niedrig (hier und da wirkt eine Parallele zu heute zeit- und umweltentrückend), die Gefühlsströme, der Leute Treiben in Hoffnung, Gier und in grausamer Not geben kühn, reich, lebens- und kraftvoll Bild auf Bild; auch markige Derbheit fehlt nicht. Die kluge und

treue Sorge der beiden Führer wird in einseitiger Härte von den Gegnern gewertet; mannhaft verfallen die beiden beim Zusammenbruch der geliebten Vaterstadt entsetzlicher Sühne. — Die „Gottesferne“ ist in ihrer Hauptquelle, dem Bann und dem Interdikt, so gezeichnet, daß selbst den Sterbenden in der Stadt kein sakramentaler Beistand geleistet wird.

In „Gottesferne“ irrt tief und schwer Aleit, die Tochter des Schultheißen, die mittelalterliche Ketzerbraut, der der Bischof den Geliebten verbannte; als Ketzer kehrte er wieder; ihr verwundete des Bischofs eigene Hand mit glühendem Blei den in Sorge geliebten Bräutigam tödlich. Ehe sich ihre Seele in dem Gram wiederfand, muß die Unglückliche zum Heile ihrer Vaterstadt die Tischnachbarin und die Tanzdame des elenden Königs Wenzel werden. Weil sie das tat, verhöhnen die „Sittlichen“ sie, die sich wehrte; weil sie zu wenig tat, verurteilen die „Politischen“ die Arme. Im Leid der Familie und der Stadt gesundet sie. Sie kniet vor dem Bischof, um den Vater vor dem gräßlichen Tod zu retten. Die Nachricht von der Hinrichtung, ihr Aufschrei lassen den Bischof sterben. Groß ist ihr versöhnliches „Amen“ bei dem Tode des Mannes, der ihr alles nahm. Ist es kindgute Unterwürfigkeit, daß sie ihm nichts nachzutragen scheint? Tiefstes Christentum? oder tiefste Ergriffenheit? oder ein Übersehen, ein Ausfall? Das Sterben selbst, an sich bei dem hinsiechenden Greis berechtigt, wirkt bei dem vielen, vielen gut Abgewogenen etwas als ein nicht seltener Abschluß.

Servaz Dustigs Frühlingswoche. Erzählung von **Richard Knies.** 8° (224 S.) Berlin 1920, Fleischel. *M* 10.—; geb. *M* 15.—

Servaz Dustig war noch immer wie vor vielen Jahren, als er mainabwärts nach Mainz kam, jedes Licht und jeden Schimmer in der Natur, im Stadtbild, beim Feuerwerk schwelgend schaute und mit Jubel genoß. Doch fremde Seelen hat seine sinnende Liebe nicht entzündet. Servaz verlor die herzlich Geliebte; die suchte das „Wunderbare“ in ihm, sie suchte seine „Mildheit, Verträumtheit, sein sanftes Frühlingsein, seinen Idealismus, der auf goldenen Wolken reitet“; aber weil seine Liebe „ein stiller Frühlingstag“ war, der Reifen erst versprach, verdarb die heiß Heischende. Die andere, die sich mit verhaltener Leidenschaft nach ihm sehnte, fand der „kindliche Träumer“, als es zweimal zu spät war. In farbenreicher Sprache fließt das Erlebnis Stück um Stück aus einer romantischen Seele; das Wundersame ist nach unserem Geschmack abgetönt und recht Modernes erhöht den Humor, der über der ganzen schönen Einheit des Charakters und der Stimmung liegt. Herb scheint durch Zitas Leiden der Abschluß vorbereitet, durch etwas kleine aber zu wenig erwartete Mittel gewonnen.

Eduard Decker S. J.

Umschau.

Prälat Dr. Lorenz Werthmann.

„Ich weiß, daß ich aus dem Herzen aller Bischöfe der Fuldaer Vereinigung spreche, wenn ich sage, daß selten ein Priester so sehr sich den Dank des katholischen Deutschland erworben hat wie der edle Verstorbene." Wahrlich ein großes Wort, zumal aus der Feder des Fürstbischofs von Breslau, Kardinal Bertram. Es zeigt dem katholischen Deutschland, wieviel es an Werthmann verloren, aber auch wieviel es durch ihn erhalten hatte.

Werthmann hatte vor 25 Jahren den Gedanken eines festen Zusammenschlusses aller katholischen Liebeswerke in einem großen Caritasverband mutig aufgenommen und in rastlosem Wirken zur Ausführung gebracht. Er hat durch diese Arbeit ungezählte Kraftquellen — Menschen und Mittel — der Liebestätigkeit erschlossen und sie für die Armen und Bedrängten, die Witwen und Waisen, die Kranken und Verkommenen zugänglich gemacht. Was wäre heute in den Zeiten höchster Not und Qual unseres Vaterlandes ohne das Lebenswerk Werthmanns aus der katholischen Liebestätigkeit geworden? Wie könnte sie heute ohne diesen Rückhalt segensreich arbeiten?

Doch wir wollen an dieser Stelle nicht so der äußeren Werke Werthmanns gedenken, ihrer wurde in diesen Blättern ja des öftern gedacht; sie reden für sich selbst und künden den Ruhm des Vaters aller Liebe, der im Himmel ist, gleich der Stadt auf dem Berge. Unsere Zeilen wollen dem Priestervorbild dienen, das Werthmann durch sein Leben gezeichnet hat und das der tiefe Quell seines Wirkens zeitlebens blieb. Werthmanns Leben war nach außen angefüllt von aufzehrender Arbeit, heute hier und morgen dort, von Kongreß zu Kongreß, von Problem zu Problem gejagt, kaum daß er sich einmal ein paar Tage stiller Ruhe gönnen konnte. Und doch war er ein Mann der Sammlung, des innigen Verkehrs mit seinem göttlichen Meister. Noch in seinen letzten Jahren begleiteten ihn auf seinen Dienstreisen Bücher wie Meschlers „Leben Jesu" und zeigen uns, daß er nie aufhörte, beim Meister in die Schule zu gehen. Wo nur immer möglich das heilige Opfer darzubringen, war ihm Herzensbedürfnis, und stets war er bereit, bei Gottesdienst und Predigt seine Dienste anzubieten.

Mit dieser Liebe zum Heiland aufs innigste verwoben war seine unerschütterliche, auf Felsengrund gebaute kraftvolle Hingabe an die heilige Kirche, an deren Haupt, den Heiligen Vater, den Stellvertreter Christi. Mit allen Fasern seines Herzens hing er an Rom, der Ewigen Stadt, und immer wieder zog es ihn nach dem hohen Petersdom. Dort hatte er ja auch in langen Jahren der Vorbereitung das Priestertum sich erworben, und das deutsch-ungarische Kolleg, dem

er sieben Jahre angehörte, hatte wohl kaum einen treueren und anhänglicheren Schüler in deutschen Landen, als es Werthmann zeitlebens blieb. Wenige haben aber auch so wie er die Hochziele verwirklicht, die das Collegium Germanicum anstrebt. Inniger Liebe der Kirche und ihres Hauptes zum deutschen Volke, über das damals nicht zuletzt durch die Schuld unwürdiger Diener des Heiligtums tiefste Glaubensnot gekommen war, verdankte das Kolleg seinen Ursprung. Werthmann wußte in vollendeter Harmonie von Begeisterung für die Weltkirche und treuer Hingabe an die Heimaterde diesem Gedanken durch sein Lebenswerk Ausdruck zu geben.

So wuchs der Gründer und erste Präsident des Deutschen Caritasverbandes. Er mußte ein Organisator sein, eine starke, vorwärtsdrängende, Hindernisse niederschlagende Kraft. Es mußte in ihm ein Feuer glühen, das kalte Gleichgültigkeit, schwächliche Kleinmut und enge, wenn auch gutgemeinte Eigenbrödelei gleichermaßen überwand. Aber zugleich mußte er ein Organisator der Caritas, und zwar der kirchlichen Caritas sein. Selbstlose Hingabe war damit verlangt. Unbedingte Hingabe an die Anordnungen des Episkopats, aber auch bereitwilliges Eingehen auf jeden Rat, sobald er dessen Zweckmäßigkeit in vorurteilsloser Prüfung erkannt hatte, gleichviel von welcher Seite er kam, lernte an ihm schätzen und anerkennen, wer mit ihm vertrauteren Umgang pflog. Dieser selbstlose Sinn war schließlich auch der beste Wurzelboden für jenes Streben nach Gemeinschaftsarbeit, nach Beziehungen auch zu Andersdenkenden, ohne dabei doch in die Fehler schwächlichen Kompromisses oder des Haschens nach fremder Anerkennung zu fallen. Von Herzen kommende freundliche Liebe auch zum letzten Kind vollendete das Bild des Caritaspräsidenten, zeigte, daß auch in all der Organisationsarbeit die schlichte Caritasliebe zum Einzelleid und zur einzelnen Seele nicht erloschen war. Am Sonntag des Guten Hirten, am 10. April 1921, rief ihn der Meister zu sich in die Heimat der ewigen Liebe. **Constantin Noppel** S. J.

Der Benanbrief.

Carl Schmidt hält es für notwendig, seiner Abhandlung[1] ein Wort der Rechtfertigung mit auf den Weg zu geben. In der Tat weist ihre Aufnahme in die „Texte und Untersuchungen" auf eine außerordentliche Bedeutung des Benanbriefes hin. Leider liegt diese Bedeutung nicht auf wissenschaftlichem, geschichtlichem Gebiete, sondern auf dem einer überaus kühnen Fälschung und Irreführung weiter Kreise unseres Volkes. Schmidt hat das Verdienst, in seiner Abhandlung den wissenschaftlichen, bündigen Beweis der Fälschung erbracht zu haben.

Seit 1911 erschienen im Verlage A. Piehler & Co., Berlin, fünf Bände, die den Benanbrief zum Gegenstand haben. Zwei Bände Textausgabe: „Ein Jugendfreund Jesu. Brief des ägyptischen Arztes Benan aus der Zeit Domitians.

---

[1] Der Benanbrief. Eine moderne Leben-Jesu-Fälschung des Herrn Ernst Edler von der Planitz. Aufgedeckt von D. Dr. Carl Schmidt, Professor der Theologie an der Universität Berlin. Unter Mitarbeit von Dr. Hermann Grapow. (Texte und Untersuchungen. 44, 1.) (95 S.) Leipzig 1921, Hinrichs.

Nach dem griechischen Urtext und der späteren koptischen Übersetzung. I. Die Ereignisse bis zum Tode Jesu. II. Die Ereignisse nach Jesu Tod." Es folgen zwei Bände Kommentar: „Leben und Kultur zur Zeit Christi" und „Rom und Reich zur Zeit der ersten Christen". Schließlich ein Band mit der Würdigung der Ergebnisse: „Jesus und sein Werk im Lichte des Benanbriefes."

Wer ist Benan? Welche Bewandtnis hat es mit diesem Briefe?

Benan ist Ägypter, Priester und Arzt aus Memphis, Zeitgenosse Jesu, den er aber lange überlebt. Im Jahre 83 n. Chr. schreibt er aus Ägypten einen umfangreichen Brief an Straton, den er einst in Pompeji — gerade an dem unheilvollen Tage des Vesuvausbruches — kennenlernte, und zwar im Amphitheater, wo er den Martern der Christen zuschaut. Auf der gemeinsamen Flucht sprechen sie von den Christen. Benan, als Jugendfreund des Stifters, Straton als Geheimsekretär Tiberius', der einst durch ein Schweißtuch Christi (Veronikas) geheilt worden war. Die rasche Abreise Benans nach Ägypten hindert eine weitere Aufklärung Stratons, die erst auf Drängen Stratons nach vier Jahren brieflich erfolgt und durch ihre ausführlichen Darlegungen Straton für die Zeit der Erwartung entschädigt.

Nun zum Inhalt des Briefes.

Ein ägyptischer Astronom, Putiphra, der vom Oberpriester des Retempels in Anu-Heliopolis nach Palästina geschickt wird, um den Sirius zu suchen, findet dort ein Knäblein, das zur Stunde des Siriusaufganges geboren ist. Das nimmt er mit sich nach Ägypten. Es wird zu Leontopolis, der jüdischen Siedelung mit dem Oniastempel, nahe bei Anu-Heliopolis, erzogen. Pinehas, der jüdische Oberpriester, unterrichtet den geweckten Knaben in den heiligen Wissenschaften.... Zugleich bleibt dieser in stetem Verkehr mit seinem heidnischen Gönner, Putiphra, dem ägyptischen Weisen.

Als Jehoschua — so ist sein Name — zwölf Jahre alt war, starb Putiphra. Von Heimweh ergriffen macht sich Jehoschua auf in die Heimat, trifft in Nazareth Eltern und Verwandte, pilgert mit ihnen nach Jerusalem und setzt dort durch seine Weisheit alle in Staunen. Dann verläßt er neuerdings die Heimat, um mehr als bisher seinen Wissensdrang an der Hohen Schule in Heliopolis zu stillen, wo alle Weisheit der Ägypter sprudelt. Hier lernt Benan, ein Mitschüler, ihn kennen und bewundern. Schon spricht man von Jehoschua. Er übte mit außerordentlichem Erfolg die ärztliche Kunst, die er von den Ägyptern erlernte. Von Alexandrien kommt Philo, um mit ihm religiöse Gespräche zu führen. Da stirbt Pinehas und legt ihm scheidend ans Herz, nach Palästina zu gehen und seines Volkes Lehrer und Heiler zu werden.

Jehoschua gehorcht. Drei Jahre lang hören seine Freunde in Ägypten nichts mehr von ihm. Endlich treibt sie die Unruhe, nach ihm zu sehen. Benan reist nach Palästina. Als er vor Jerusalem ankommt, hängt Jehoschua am Kreuz. Im Kreise der Jünger, zu denen er Zutritt erlangt, erlebt er mit ihnen die Auferstehung, die letzten Aufträge und den Abschied Jehoschuas. Mit diesen Nachrichten kehrt er nach Ägypten zurück.

Damit ist der 1. Teil abgeschlossen. Im 2. Teil begleiten wir Benan auf weiten Reisen. Als Arzt einer vornehmen Römerin kommt er nach Italien —

gerade recht zum Tode des Tiberius —, wird Leibarzt des Caligula und damit in die ersten Kreise Roms eingeführt. Unter Claudius behält er seine einflußreiche Stelle. Dann ist er Zeuge des Brandes der Weltstadt, der von Nero begonnenen Verfolgung der Christen. Er interessiert sich für die Anhänger seines Jugendfreundes, lernt Paulus und Lukas kennen. Das blinde Wüten Neros verscheucht ihn aus Rom. So kommt er auf der Heimreise nach dem Osten gerade recht zum furchtbaren Drama der Zerstörung Jerusalems. Als Leibarzt des römischen Feldherrn sieht er all die entsetzlichen Greuel, ist aber auch Zeuge einer gewaltigen Predigt des Apostels Johannes auf den Trümmern Jerusalems. In Begleitung des Titus kommt er abermals nach Italien. Da treffen wir ihn in Pompeji.

Ein Roman? — Man ist versucht, dem Gedanken nachzugeben. Der Herausgeber, Ernst Edler v. d. Planitz, steht im Literaturkalender als Verfasser mancher Romane. Aber nein! Der Benanbrief ist echt, eine geschichtliche Urkunde, mit unsäglicher Mühe aus den Trümmern eines zerfallenden Papyrus zusammengesetzt, gelesen und gedeutet. Fundort des Papyrus ist eine Grabkammer bei Sakkâra. Gekauft hat ihn im Jahre 1860 von einem Fellachen des Dorfes Mît Rahîne, südlich von Kairo, der im Jahre 1879 verstorbene Frhr. v. Rabenau, Privatgelehrter in München. Näherhin wird der Papyrus beschrieben als Rolle, lückenhaft erhalten, mit koptischem Text, geschrieben in Memphis, im 5. Jahrhundert, als Übersetzung eines griechischen Textes, der sich in zahlreichen Gräzismen verrät.

v. Rabenau erkannte den Wert des Papyrus, fertigte in jahrzehntelanger Arbeit eine wörtliche Übersetzung und dachte daran, die wissenschaftliche Welt mit den Ergebnissen seines Finderglückes und Forscherfleißes zu überraschen. Da lernte er im Jahre 1876 den Herausgeber, Ernst Edler v. d. Planitz, kennen und vertraute ihm die Vollendung des großen Werkes an. Rüstig schritt die Arbeit voran. In zwei Jahren lag ein Text vor, der in fließendem Deutsch die Urkunde wiedergab. Dann zog v. d. Planitz nach Paris, um die Schätze des Louvre durchzuarbeiten. Währenddem starb v. Rabenau. Der Papyrus verschwand spurlos.

Das war ein hartes Mißgeschick. Aber zu den beiden vorliegenden Übersetzungen und der sicher vorhandenen Abschrift kamen nun glänzende Bestätigungen aus Inschriften und Papyrus. Der Aufenthalt in Paris hatte sich gelohnt. Der letzte und entscheidende Beweis wurde am 28. April 1919 in einem bisher unübersetzten heidnischen Papyrus gefunden, in dem deutlich zu lesen ist: „Jesus von Anu", also so wie der Benanbrief schreibt. „Die so lange gesuchte zweite antike Quelle ist gefunden. Die wunderbar schön erhaltene Schriftrolle ist, ohne daß Finder und Käufer von diesem Inhalt etwas ahnten, nach Europa gebracht und in einem öffentlichen Museum deponiert worden. Der Papyrus ist also im Original jedermann zugänglich." So v. d. Planitz selbst in einem Aufsatz, den Schmidt als Anhang beifügt (S. 80). Weiter: „Damit ist der historische Wert dieses Fundes noch nicht erschöpft; vielmehr spricht eine ganze Reihe von Anhaltspunkten dafür, daß die Schriftrolle selbst in Anu geschrieben worden ist, und zwar sehr bald nachdem Jesus die Stadt Anu verlassen hatte, jedenfalls noch im selben Jahrhundert, und zwar von einem Heiden" (S. 82).

Das ist in der Tat ein Fund, der wert ist, daß sich die ganze Christenheit, und nicht nur diese, um ihn kümmert. Man kann lange in der Chronik der Entdeckungen alter Zeugen für das älteste Christentum blättern, ehe sie von einem ähnlich bedeutungsvollen Ereignis meldet.

So hat es denn v. d. Planitz auch nicht an Reklame fehlen lassen. Der Verlag Piehler ist eigens für die Benanliteratur gegründet worden (2). Der Erfolg blieb nicht aus. Weite Kreise, nach Schmidt vor allem Anthroposophen, Theosophen, Okkultisten, Freimaurer, haben sich für den Brief interessiert. Eine Benangemeinde mit religiösem Einschlag hat sich gebildet. Eine eigene Benanliteratur wird von den Ergebnissen des Briefes gespeist und findet zahlreiche Leser (76 f.).

Das hat Schmidt bewogen, „gründliche Arbeit“ zu tun. Man muß sagen, daß er seine Absicht voll erreicht hat. Er hat den Benanbrief als Dichtung und Fälschung erwiesen.

Freizügige Phantasie hat den Priesterarzt Benan, den Weisen Jehoschua von Anu und alle ihre Lebensschicksale geschaffen. Ein Papyrus mit einem Brief dieses Benan hat es nie gegeben. Ebensowenig einen Freiherrn v. Rabenau. Das Ganze ist ein „literarischer Betrug“. „Jesus von Anu die Schöpfung eines Romanschriftstellers, der den Stoff aus sekundären modernen Quellen zusammengestohlen und durch die pseudogelehrten kulturhistorischen Schilderungen sein Lesepublikum gründlichst düpiert hat.“ So Schmidt (a. a. O. 78).

Aus dem erdrückenden Beweismaterial Schmidts kann nur einiges angeführt werden. Hinter dem „Polyhistor in des Wortes erschöpfender Bedeutung“, v. Rabenau, verbirgt v. d. Planitz seine Hauptquelle, die Bücher und Zeitschriftenartikel des Ägyptologen F. J. Lauth, der von 1869 an dieses Fach an der Münchener Hochschule vertrat, ein Mann, ausgerüstet mit umfassenden Kenntnissen, aber auch mit einer ausschweifenden Gestaltungskraft, die alle Grenzen historischer Forschung überschritt. Lauth steht persönlich der Fälschung fern; aber seine Werke haben die Steine geliefert zum Mosaik des Benanbriefes. Mit dieser einzigen Feststellung ist der mit inneren Unwahrscheinlichkeiten überlastete Benanbrief gerichtet. Daneben haben andere Quellen beigetragen, so Lipsius' Pilatusakten und andere. Dümichen (Geographie des alten Ägyptens, Berlin 1887) hat S. 41 zwei Klischees, die schon der koptische Schreiber des 5. Jahrhunderts benutzt hat (34/35).

Im fünften Bande stellt der Herausgeber 16 Beweise zusammen, die den Inhalt des Benanbriefes durch anderweitige Bezeugung als authentisch dartun sollen. Nur ein Beispiel sei herausgegriffen, der erste und tragfähigste der Beweise. Nach dem Benanbriefe heißt der erste der unter Domitian waltenden Präfekten Ägyptens Sextus Africanus. Keine andere literarische Quelle nennt ihn. Wenn es für diese Behauptung des Briefes eine Bestätigung gäbe! Nach langem Suchen findet der Herausgeber schließlich das Standbild des Amenophis, von dem im Briefe die Rede ist — einen der Memnonkolosse — und auf ihm die stark zerstörte Inschrift: Funisulana Vettula C.... TI Africani Praef. Aeg...... Inschriften aber lügen nicht.

Die Tatsachen sind folgende: 1. Die Inschrift ist lange bekannt und längst vollständig veröffentlicht: Funisulaua Vettula C. Tetti Africani praef. Aug……; 2. aus dieser Inschrift wie aus einer andern später gefundenen, dem Herausgeber entgangenen ergibt sich, daß der Gentilname des Präfekten nicht Sextus bzw. Sextius war, sondern Tettius. Sollte das dem Benan unbekannt gewesen sein? Oder hat er sich wie Lauth (Erklärendes Verzeichnis der in München befindlichen Denkmäler des ägyptischen Altertums 48) von der ihm vorliegenden ungenauen Abschrift verleiten lassen, den Wortrest -ti als Sexti statt Tetti zu lesen? (42)

Man begreift, daß Unmut über solche Wissenschaft manche Worte Schmidts beeinflußt haben, daß ihm das Urteil Fälschung nicht zu hart erscheint. Die Belege lassen in der Tat nur eine Erklärung des Benanbriefes zu: Eine vollständig freie Erdichtung, ausgegeben als geschichtliche Wahrheit und bestimmt, die religiösen Anschauungen über Christus von Grund aus umzugestalten. Das Machwerk steht im Solde des Okkultismus, der Jesu göttliche Weisheit aus den trüben Quellen Altägyptens herleiten möchte. Daher die stellenweise so günstige Aufnahme. Nehmen wir dazu die Gier der Zeit nach der gepriesenen Weisheit und Mystik des Orients, dazu auch die verblüffende Sicherheit, mit der v. d. Planitz auftritt, dann erklärt sich der von Schmidt so tief beklagte Erfolg des Benanbriefes.

Es ist zu wünschen, daß seine verdienstvolle Arbeit und ihre Ergebnisse weitesten Kreisen bekannt werden. Hermann Dieckmann S. J.

Demokratie und Luthertum.

Es ist ein weitverbreiteter Irrtum, daß die Reformation die Demokratie wieder entdeckt habe. So beginnt W. Hasbach sein großes Werk über die moderne Demokratie mit den Worten:

„Die Reformation hat zwei in zwei menschlichen Trieben wurzelnde Grundrichtungen des politischen Lebens der neueren Zeit so scharf in zwei ihr eigentümlichen Begriffen ausgeprägt, daß sie als die Schöpferin zweier politischer Ideen angesehen werden konnte: der demokratischen Idee der Gleichheit, welche sie in der Forderung des allgemeinen Priestertums offenbarte, und der liberalen Idee geistiger und sittlicher Unabhängigkeit, die sie in dem Rechte freier Forschung verkündete."

Um so auffallender ist es, daß heute gerade die orthodoxen Protestanten, wie z. B. der „Reichsbote", zu den größten Gegnern des demokratischen Gedankens gehören, insofern er im politischen Leben auftritt. Auf der andern Seite sehen sich dieselben Protestanten heute gezwungen, ihrer kirchlichen Verfassung ein mehr demokratisches Gepräge zu geben.

Daß hier sich Widersprüche finden, ist klar. Wie lassen sich diese erklären?

Zunächst ist es durchaus falsch, daß der demokratische Gedanke eine Frucht der Reformation ist. Dr. Fritz Gerlich hat vor kurzem die Demokratie definiert als „die Verwirklichung jenes religiös-sittlichen Prinzips, daß jeder Mensch die ihm von Gott auferlegte sittliche Pflicht hat, nach Maßgabe seiner geistigen und körperlichen Kräfte und Anlagen am Aufbau und der Leitung des Gemeinschaftslebens verantwortlich mitzuwirken, und zwar mit dem einen Ziel, daß in diesem

Gemeinschaftsleben die sittlichen Gebote verwirklicht werden“ (Münchener Neueste Nachrichten Nr. 268, 25./26. Juni 1921). So gefaßt enthält die demokratische Lehre Gedanken, die schon längst vor Luther und Calvin in der katholischen Kirche allgemeine Geltung hatten. Daß die größten Verteidiger der katholischen Kirche aus dem Jesuitenorden im 16. Jahrhundert, Laynez, Gregor von Valentia, Luis Molina, Azor, Mariana, Parsons, Toletus und vor allem Bellarmin und Suarez entschiedene Anhänger der richtig verstandenen Volkssouveränität waren, ist bekannt. Was sie vorbrachten, war aber nichts anderes als eine systematisch klarer gefaßte Darlegung der Lehren, die bis dahin, sicher seit dem 14. Jahrhundert, in der kirchlichen Staatslehre geherrscht hatten. In der irländischen Zeitschrift The Studies hat vor einiger Zeit Prof. O'Rahilly darauf hingewiesen, daß bereits vor Bellarmin und Suarez mehr als vierzig katholische Theologen ähnliche Lehren wie diese bedeutenden Verteidiger der christlichen Religion ausgesprochen haben. Mit Recht sagt Dr. F. Gerlich an der angeführten Stelle: „Erst das Christentum schuf der Demokratie neue Fundamente. Dabei ist für die Geschichte der Demokratie die Spaltung des Christentums wesentlich. Die griechische Kirche geriet unter den Einfluß der orientalischen Auffassung von der göttlichen Eigenschaft des Herrschers. Sie schuf den Cäsaropapismus neu und damit auch die religiösen Grundlagen des Absolutismus. Der römische Katholizismus dagegen behauptete die Unabhängigkeit des Geistigen. Er erzwang dauernde Anerkennung des weltlichen Charakters der weltlichen Macht und damit die Freiheit der Menschen im Weltlichen nach Maßgabe der sittlichen Gebote. So entstand die Grundlage der mittelalterlichen Selbstverwaltung, der mittelalterlichen Demokratie.“ Es ist sehr erfreulich festzustellen, daß die Überzeugung von der demokratischen Grundlage der katholischen Staatsauffassung auch in solchen Kreisen durchdringt, die früher in der Kirche nur die Vertreterin des Absolutismus sahen. Je tiefer die Forschung hier eindringt, um so klarer wird man erkennen, wie recht der französische Apologet und Bischof Bougaud hat, wenn er die Demokratie bezeichnet als den „letzten Zielpunkt jener gefahrvollen, aber notwendigen und bewunderungswürdigen aufsteigenden Bewegung, durch welche das Christentum das rechtlose, in Banden und Sklaverei schmachtende Volk von der Erde auflas, aus dem Sklaven einen Leibeigenen, aus dem Leibeigenen einen freien Mann, einen Bürger, und endlich aus diesem ein zur Bekleidung aller öffentlichen Ämter immer tauglicheres Wesen machte“ (Christentum und Gegenwart. Übersetzung von Philipp Prinz von Arenberg. I, Mainz 1891, 250).

An zweiter Stelle ist zu beachten, daß im Luthertum von Anfang an ein sonderbarer Zwiespalt herrschte bezüglich seiner Stellung zum demokratischen Prinzip. Die ursprüngliche Idee Luthers war die Errichtung freier Gemeinden. Jeder sollte Priester sein und Prediger und jeder war sein eigener Ausleger der Bibel. Folgerichtig durchgeführt mußte dieser Gedanke zu der vollendetsten Anarchie auf kirchlichem und schließlich auch auf staatlichem Gebiete führen. Wollte man aber trotzdem eine „Kirche“, eine religiöse Gemeinschaft bestehen lassen, so konnten ihre Gesetze nur durch einen Mehrheitsbeschluß zustande kommen, der freilich für den einzelnen ohne innere Bindung

blieb. Von diesem Standpunkt aus ist es ganz berechtigt, wenn heute die verschiedenen Parteien innerhalb der deutschen Landeskirche durch Wahlmanöver sich die Oberhand zu verschaffen suchen oder wenn sozialdemokratische Blätter die vom Christusglauben abgefallenen Arbeiter auffordern, sich eifrig an den Kirchenwahlen zu beteiligen, um der liberalen Richtung den Sieg zu verschaffen. Zu einer Kirche Christi, der zu seinen Aposteln sprach: „Machet euch alle Völker zu Schülern", wird ein solches Vorgehen freilich nicht führen. Aber das neue Gebilde wird den Grundsätzen entsprechen, die den ersten und entscheidenden Abfall Luthers von der alten Kirche bedingten und ausmachten. Daran kann alles Jammern der „Positiven" und Bekenntnisfreunde nichts ändern. Wer das rein Subjektive zur Norm des Glaubens des einzelnen macht, darf sich nicht wundern, wenn die Glaubensgemeinschaft sich auch nur rein subjektiv gestalten läßt. Die „Positiven" dürfen sich ferner nicht darüber aufregen, wenn andere dasselbe gemeinschaftsbildende Prinzip, das sie für ihre Kirche anwenden, auch im politischen Leben in Anwendung bringen. Warum soll das, was der Kirche gut genug ist, im öffentlichen Leben des Staates schlecht sein? Nimmt man an, wie die Katholiken es tun, daß Christus seiner Kirche die Verfassung vorgeschrieben hat, dann kann man wohl sagen, daß etwas, was für den Staat paßt, nicht auf die Kirche angewandt werde. Aber der umgekehrte Weg ist nicht gangbar.

Luther ist seiner ursprünglichen Auffassung von der Natur der Kirche als einer Gemeinschaft freier Gemeinden und von der „Freiheit des Christenmenschen" als des alleinigen Auslegers der Bibel in der Praxis nicht treu geblieben. Die Erfahrung hatte ihm bald gezeigt, daß die „Freiheit" bald zur Anarchie des kirchlichen Lebens führen mußte. Um dem entgegenzutreten, verlangte er zunächst das Eingreifen der evangelischen Stadträte. Bereits im Jahre 1525 wies er das Verlangen einiger Gemeinden, ihre Prediger nach freiem Ermessen ernennen und entlassen zu dürfen, als aufrührerisch zurück. Später ging er so weit, die gesamte Autorität, die staatliche sowohl als die religiöse, in die Hand der protestantischen Fürsten zu legen, die ihm treu ergeben waren. Die Auswirkung dieser Auffassung ist die absolutistische Staatslehre der letzten Jahrhunderte. Mit Recht sagt Gerlich: „Der Irrtum, als ob das Christentum grundsätzlich für die absolute Herrschaft der Fürsten eintrete, erhebt sich erst mit der Entstehung des staatskirchlichen Systems im 16. Jahrhundert durch die religiöse Revolution unter Führung der Fürsten. Es entstand neuerdings ein Cäsaropapismus im Abendland. In England blieb er Episode.... In Deutschland aber war er erfolgreich. Er schuf den neuzeitlichen deutschen Absolutismus. Das von ihm geborene Prinzip cuius regio eius religio — der Fürst hat die Religion der Untertanen zu bestimmen — nötigte sogar die Katholiken, wenn auch nicht in der Theorie, so doch in der Praxis der Seelsorge, absolutistische Interessen zu fördern." Die mit der Theorie im schroffsten Widerspruch stehende Praxis der Reformation Luthers ist der Ausgangspunkt dieser Bewegung, und es ist nur ein Zurückgreifen auf alte katholische Lehren, wenn heute wieder die Rechte der Völker mehr Beachtung finden. Wir sprechen hier von dem Grundgedanken, nicht von der Ausführung im einzelnen, die vielfach den katholischen Grundsätzen nicht entspricht.

Der positive Protestantismus hat bis heute von diesem Cäsaropapismus gelebt. Darum kann man es verstehen, wenn er sich jetzt als ein Feind alles dessen gebärdet, das diesem Absolutismus entgegen ist. Daß man dabei die Grundlagen der Reformation über den Haufen wirft und mit deren ursprünglichen Grundsätzen in Widerspruch gerät, übersieht man vollständig. Die katholische Kirche bindet den Menschen Gott, dem Unendlichen gegenüber, verteidigt aber seine Freiheit gegenüber den Menschen, soweit das mit einem geordneten Gemeinschaftsleben vereinbar ist. Der Protestantismus dagegen sucht den Menschen Gott gegenüber freizumachen, bindet ihn aber mit tausend Fesseln an Wesen, die ihm der Natur nach gleich sind. Und doch heißt es immer, der Katholizismus knechte den Menschen und der Protestantismus mache ihn frei!

Heinrich Sierp S. J.

Hermann v. Ihering und das Deutschtum in Brasilien.

Der Deutsche Verein für Wissenschaft und Kunst in São Paulo ernannte im August 1920 Hermann v. Ihering zu seinem Ehrenmitgliede und widmete ihm den ersten Band der vom Verein herausgegebenen neuen Zeitschrift als Ihering-Festschrift zu seinem 70. Geburtstage. Der deutsche Zoologe, ein Sohn des berühmten Berliner Rechtsgelehrten Rudolf v. Ihering, war der Begründer und während zweier Jahrzehnte der Leiter des Museu Paulista in São Paulo und durch seine hervorragenden zoologischen und namentlich tiergeographischen Arbeiten eine Hauptstütze des wissenschaftlichen Deutschtums in Brasilien, bis der Weltkrieg ihn zwang, seine Stelle niederzulegen und sich in das Privatleben zurückzuziehen. Als Gegner der Darwinschen Selektionstheorie trat er in seinen Arbeiten schon 1878 auf als einer der ersten unter den Zoologen, welche die Schwäche jener Theorie klar erkannten. Der Festband enthält nebst einem Lebensbild des Jubilars eine Reihe von naturwissenschaftlichen, historischen und geographischen Abhandlungen über Brasilien, unter deren Verfassern auch mehrere dortige deutsche Franziskaner vertreten sind. Die Zeitschrift soll vom 1. Januar 1921 an alle zwei Monate erscheinen und neben dem wissenschaftlichen Zwecke auch das soziale Zusammenwirken der Mitglieder des Vereins fördern.

Der Weltanschauung Ernst Haeckels stand v. Ihering stets ablehnend gegenüber und erwarb sich dadurch ein Verdienst höherer Art um das Deutschtum seiner alten und seiner neuen Heimat. Als er vom Deutschen Monistenbund eingeladen wurde, einen Beitrag zur Festschrift zum 80. Geburtstage Haeckels zu liefern, wählte er das Thema „Haeckels Einwirkung auf die deutsche akademische Jugend in den sechziger und siebziger Jahren des vorigen Jahrhunderts", und sprach sich geradezu vernichtend aus über die Art und Weise, wie Haeckels Welträtsel die wissenschaftliche Entwicklungslehre als Kampfmittel gegen das Christentum mißbrauchten: „Mir sind die höchsten Errungenschaften der Wissenschaft, die philosophischen Anschauungen, die aus ihnen sich ergeben, Heiligtümer und Kleinode. Perlen aber wirft man nicht vor die Säue! Das mag hart klingen, aber ich gestehe offen, daß ich selten hier im Auslande vor etwas tieferen Abscheu empfunden

habe als vor dem brutalen, halbverstandenen Atheismus ungebildeter oder halbgebildeter Menschen" (s. Wasmann, Haeckels Monismus eine Kulturgefahr 61).

Einen neuen Beitrag zu H. v. Iherings Stellung in Weltanschauungsfragen gibt uns ein Brief des deutschen Franziskaners P. Thomas Borgmeier, Redakteur der Vozes de Petropolis, aus dem wir mit ausdrücklicher Erlaubnis zur Veröffentlichung folgendes entnehmen: „Ich habe ihn 1917 in Blumenau kennen und als edlen Mann schätzen gelernt. Durch persönliche Berührung mit unsern Patres war er in letzter Zeit dem Glauben entschieden nähergekommen. Seine Stellung zu Haeckel erhellt aus einem Briefe an P. Michael Witte O. F. M. (Blumenau) vom 8. September 1920. Nachdem er sich bedankt hat für die Leihung des Buches von Bischof v. Keppler (Mehr Freude), sagt er u. a.: Ich pflichte dem, was ich da gelesen, ganz bei, ebenso wie den geistvollen Ausführungen von P. Wasmann (gemeint ist die Übersetzung einer Abhandlung über Haeckels Monismus in den Vozes de Petropolis) über den unseligen Einfluß, den Ernst Haeckel durch die Popularisierung seiner extremen Ideen bei den niedern Volksklassen Deutschlands ausgeübt hat. Schon als mein Meister Rudolf Virchow in den siebziger Jahren Haeckel diesbezüglich entgegentrat, befand ich mich auf seiner Seite. Zum Philosophen und Grübler habe ich nicht das Zeug. Einerlei ob Ignoramus oder Ignorabimus die Losung sei, ich lebe der Hoffnung, daß die Zeit kommen wird, in welcher man zwischen dem christlichen Glauben und den Resultaten der Naturwissenschaft keine Schranken anerkennt, denn beide streben nach Licht und Wahrheit. Möge der Franziskanerorden auch fernerhin strebsamen Geistern, welche im Erkennen der Herrlichkeit und Zweckmäßigkeit der organischen Natur, des Lebens, eine reine Quelle der Freude und Erbauung finden, die Wege ebnen. Das ist meines Erachtens nicht nur eine patriotische Tat, sondern auch ein didaktisch und religiös wirksames Hilfsmittel der Belehrung und Erhebung der jugendlichen Seelen.... Von beiliegendem Brief können Sie jeden Gebrauch machen, der Ihnen paßt. Ich weiß, was ich sage, und vertrete es."

Erich Wasmann S. J.



Begründet 1865 von deutschen Jesuiten

Stimmen der Zeit, Katholische Monatschrift für das Geistesleben der Gegenwart. Herausgeber und Schriftleiter: Heinrich Sierp S. J., München, Veterinärstr. 9 (Fernsprecher: 82749). Mitglieder der Schriftleitung: J. Kreitmaier S. J., C. Noppel S. J., J. Overmans S. J., M. Reichmann S. J.

Verlag: Herder & Co. G. m. b. H., Verlagsbuchhandlung, Freiburg im Breisgau (für Österreich: Herder & Co., Wien I, Wollzeile 33).

Breve Sr. Heiligkeit des Papstes Benedikt XV. an die «Stimmen der Zeit».

Dilecto Filio
Henrico Sierp, Sacerdoti S. J., Commentarii „Stimmen der Zeit“ Moderatori, Monachii.

Benedictus PP. XV.

Dilecte Fili, salutem et apostolicam benedictionem. Inter commentaria catholica, quae stato mensis die iam dudum in Germania eduntur, illud profecto principem locum obtinet quod antea „Stimmen aus Maria-Laach“, nunc vero „Stimmen der Zeit“ inscribitur. Itaque, quinquagesimo propediem expleto anno cum idem in lucem prodiit, facere non possumus quin libenti animo tibi tuisque sodalibus qui in scribendo dant operam gratulemur; eo magis quod praeter integritatem doctrinae opportunamque rerum et varietatem et copiam quibus scriptio vestra in exemplum excellit, invictissimae fidei ac pietatis erga Apostolicam hanc Sedem tamquam insignitam notam prae se ferre consuevit. Atque libet hic recordari ipsum decessorem nostrum f.r. Pium IX

Unserem geliebten Sohne
Heinrich Sierp, Priester der Gesellschaft Jesu, Redakteur der „Stimmen der Zeit“, München.

Benedikt XV. Papst.

Geliebter Sohn, Gruß und Apostolischen Segen! Unter den katholischen Monatschriften, die seit einer langen Reihe von Jahren in Deutschland erscheinen, nehmen gewiß die „Stimmen der Zeit“, früher „Stimmen aus Maria-Laach“ genannt, eine hervorragende Stelle ein. Da sie jetzt das fünfzigste Jahr ihres Erscheinens vollenden, fühlen Wir Uns gedrängt, Dir und Deinen Mitarbeitern freudigen Herzens Glück zu wünschen, und das um so mehr, als Eure Zeitschrift nicht nur durch Reinheit der Lehre, durch zeitgemäße Mannigfaltigkeit und Fülle des Stoffes in mustergültiger Weise sich auszeichnet, sondern auch stets eine unerschütterliche Treue und Ergebenheit gegen den Heiligen Stuhl als charakteristische Eigenschaft gezeigt hat. Gern erinnern Wir Uns daran, daß kein Geringerer als Unser Vorgänger gesegneten Andenkens

fuisse auctorem ut, sollerti opera sodalium e Societate Iesu, hic libellus, quasi veritatis praeco, unoquoque mense in publicum proriperet, sanctissima Ecclesiae iura simulque catholici nominis professionem strenue defensurus. Hanc spem non fefellit eventus; etenim vix ullum fuit, hoc toto temporis spatio, genus quaestionum maioris momenti in sacra vel profana doctrina quod a vobis non sit solide sapienterque pertractatum. Non parum igitur contulit eruditarum vestra elucubrationum series cum ad illustrandas mentes tum ad animos erigendos catholicorum hominum, praesertim cum magnis in difficultatibus versabantur. Nunc vero, in tam formidulosa inclinatione temporum, non minorem requerunt industriam ad resistendum multiplices errores qui eo demum spectant ut divina et humana omnia imprimisque Fidem sanctam labefactent. Quare vos, quotquot estis scriptores commentarii huius, merita Nos laude honestantes, id vehementer precamur ut in opere tam frugifero perseverantes alacritate nova, optime de re catholica civilique mereri ne cessetis. Quo autem in hanc causam opportuna Dei auxilia conciliemus itemque paternam ostendamus benevolentiam Nostram, tibi, dilecte Fili, iisque

Pius IX. die Anregung dazu gab, die Zeitschrift als einen Herold der Wahrheit monatlich herauszugeben, die heiligen Rechte der Kirche und ebenso das Bekenntnis des katholischen Namens tatkräftig zu verteidigen. Die an die Gründung geknüpften Erwartungen hat der Erfolg nicht getäuscht. Denn in dieser ganzen Zeitperiode gab es kaum eine Frage von größerer Bedeutung in der heiligen und weltlichen Wissenschaft, die nicht von Euch gediegen und einsichtig behandelt worden wäre. Daher hat die Reihe Eurer gelehrten Veröffentlichungen nicht wenig dazu beigetragen, die Katholiken, zumal in schwierigen Zeiten, aufzuklären und zu ermutigen. Nicht minder eifrigen Widerstand aber erheischen bei der gegenwärtigen verhängnisvollen Zeitrichtung vielfältige Irrtümer, die letztlich darauf ausgehen, alles Göttliche und Menschliche, zumal den heiligen Glauben zu schädigen. Deshalb sprechen Wir unter ehrender Anerkennung Eurer Verdienste den dringenden Wunsch aus, daß alle Mitarbeiter dem so ergiebigen Unternehmen treu bleiben und mit erneutem Eifer fortfahren, sich um die Sache der Kirche und um das bürgerliche Wohl verdient zu machen. Zu diesem Behufe Euch den erwünschten göttlichen Beistand zu vermitteln, zugleich um Euch ein Zeichen väterlichen Wohlwollens zu geben, erteilen Wir Dir, geliebter Sohn, wie auch allen Mitarbeitern,

omnibus qui commentarium conficiunt, iuvant, legunt Apostolicam Benedictionem amantissime in Domine impertimus.

Datum Romae apud Sanctum Petrum, die XXIX. mensis Iunii, in festo Apostolorum Principum, MCMXXI, Pontificatus Nostri anno septimo.

Benedictus PP. XV.

Förderern und Lesern Eurer Zeitschrift liebreichst im Herrn den Apostolischen Segen.

Gegeben zu Rom, beim hl. Petrus, am 29. Juni, dem Feste der Apostelfürsten, 1921, im siebten Jahre Unseres Pontifikats.

Benedikt XV. Papst.

Rabindranath Tagore.

Der erste und triftigste Grund, dem Dichter-Philosophen, der von den Ufern des Ganges zu uns kam, zu zürnen, könnte die Reklame sein, die seine Person, sein Kommen und Gehen, sein Dichten und Lehren, seinen Gott und seine Kleidung umlärmte. Selbst die andächtigsten Zeugen seiner einsamen Innerlichkeit, die mit ergriffener Seele seine Gebete mitbeten, ja gerade sie müssen unangenehm berührt werden von der byzantinischen Neugier und Kriecherei, mit der man ihn umdrängte, mit der man das Publikum stundenlang an ihm vorüberführte, nur damit es ihn sehe, als handle es sich um irgendein Jahrmarktwunder.

Freilich, ebenso peinlich wirkte die Zeitungspolemik gegen Tagore mit ihrer chauvinistisch kleinen Parteilichkeit, die sich an seinem Englisch-Sprechen stieß und gleich wieder für Goethe und Luther fürchtete, mit ihrer Selbstgerechtigkeit, die schon alles besser zu wissen und zu besitzen glaubt, mit ihrer Blasiertheit, die an gar nichts mehr glaubt, weder an Gutes noch an Besseres.

Eine Spur von Wahrheit und Echtheit lag aber doch auch diesem Jahrmarkttreiben um Tagore zugrunde; schließlich war es doch eine geistige Macht, die hier „die Allzuvielen“ anzog und bewegte, die von dieser Menge wenigstens geahnt, wenn auch nicht halbwegs verstanden wurde. Und dann ist es in der Tat ein Glück, diesem Manne auch nur flüchtig in die Augen geblickt zu haben. Eine Menschenseele mit ihrem ganzen furchtbaren Wissen, mit ihrem furchtbaren Ernst und — mit ihrer reif gewordenen Güte schaut aus diesen Augen. Da kann man Rabindranath Tagore auch nicht mehr gram sein wegen der Reklame; man weiß sofort, daß dieser Vergötterte unschuldig daran ist, daß er wohl selbst schwer darunter leidet, aber sie als eines der unvermeidlichen Nebengeräusche erträgt, die alles menschliche Singen begleiten. Auch die reinsten Gletscher sind von einem schmutzigen Moränenkreis umlagert; was schadet es?

In allen Zeitungen ist die hohe, leicht gebeugte Greisengestalt mit dem wundervollen Kopf geschildert worden, das grauseidene, faltige und doch

anspruchslose Gewand, das sie umhüllt, die hohe, singende, von Kinderreinheit und Innigkeit erfüllte Stimme, das klare und geprägte Englisch und das von uralten Tempelglocken klingende Bengalisch, das dieser Mund redet und singt. Auch selbst von seiner Seele war eine leise Ahnung in den Tausenden, die ihm lautlos lauschten. Tagore ist ja eine einfache, schlichte Persönlichkeit, gewiß tief, aber nicht kompliziert, nicht rätselhaft und zerrissen im Sinne unserer abendländischen Vielfältigkeit. Die Tiefe dieser Seele geht eigentlich nur in einer Richtung, und da allerdings erstaunlich weit: in der Richtung einer befriedeten, harmonisch durchgebildeten Innerlichkeit. Die Kämpfe inneren Unfriedens, die Abgründe des Schuldbewußtseins, die Wirbel des Zweifels sind ihm wohl nicht so fühlbar nahegekommen wie so vielen modernen Abendländern, die mit allem fertig sind, weil sie mit nichts fertig geworden sind. Oder sollte Tagore schon früh seine inneren Kämpfe zu einem starken und endgültigen Sieg entschieden haben? Gelitten hat er jedenfalls. Das verraten seine Todeslieder mit ihrem ergreifenden Abschiedsweh, seine Kindergedichte und viele seiner Gebete: „Wieder und wieder sind die Ufer geborsten, ließ die Flut wegschwemmen meine Ernte, und Jammer und Verzweiflung haben meine Himmel zerrissen von einem Ende zum andern. Dies habe ich erfahren, daß da sind Streiche von Schmerz in deiner Liebe, niemals die kalte Gleichgültigkeit des Todes" (Fruchtlese)[1]. „Wolken häufen auf Wolken sich und es dunkelt. Geliebter, warum läßt du mich draußen vor dem Tore warten ganz allein?" „Gott hielt mir den Regen zurück Tag auf Tag vom verdorrten Herzen" (Gitanjali). „Er ist mitleidlos in seiner Liebe" (Fruchtlese). Es war aber doch wohl immer eine gewisse feine Gehaltenheit und Fassung in seiner Seele, auch wenn sie litt. Die alte Aristokratie des Blutes, die durch Jahrhunderte gezüchtete Vornehmheit der Haltung, die Gunst der materiellen Lebensverhältnisse haben Tagore wohl immer vor der wahnsinnigen Bitterkeit jobischen Leidens bewahrt. Er hat schon früh und in schmerzlich rascher Folge Frau und Kinder dem Tode lassen müssen; aber sein seelisches Verhältnis zur Frau, wie es sich in seinen Dichtungen so tief und so innig spiegelt, ist doch so überlegen

[1] Die hier mitgeteilten Texte sind zumeist nach den geschmackvollen Ausgaben des Kurt Wolff-Verlag, München, zitiert (Preis à Bändchen *M* 15.—, geb. *M* 24.—), einige wenige Stellen sind dem breit angelegten biographischen Werk von Emil Engelhardt entnommen: Rabindranath Tagore als Mensch, Dichter und Philosoph. Berlin, Furche-Verlag.

selbstsicher, daß wir vermuten dürfen, er habe niemals das qualvoll verzweifelte Klammern an Familie und Heim erfahren; er kennt die Frau als hingebende Treue, aber nicht als Lebensinhalt des Mannes. Und das Kind? Aus seinen Liedern spricht der Schmerz der Mutter, nicht der des Vaters; es ist also wohl mehr Einfühlung als eigenstes Erlebnis, was diese Lieder erzählen.

Wir müssen nun versuchen, die geistigen Wirkungen, die von Rabindranath Tagore ausgehen, zu beschreiben, zu sondern, zu werten. So einheitlich und verschmolzen alle Kräfte in Tagore auch sind, ohne eine gewisse Sonderung seiner Ausstrahlungen ist eine gerechte Wertung und — eine heilsame Verwertung derselben nicht möglich. Von Tagore geht zunächst eine Verkündigung aus, die als solche der Wahrheitsfrage unterliegt und sich verantworten muß vor dem gesicherten Menschheitserkennen; sodann besitzt er die Kraft einer Erweckung, welche anregend, stimmend und bestimmend auf die Seelen wirkt; sie fällt unter die Wertfrage und muß entschieden werden vor dem sittlichen Gewissen, vor allem der Einzelseele; endlich üben die Gesänge Tagores auch eine Art betäubender Wirkung aus, die süß und stark ist wie der Duft um die Blumen seiner indischen Wälder; diese Betäubung ist für uns eine Gefahr, die wir überwinden müssen.

Die Verkündigung Tagores geht auf das gewaltige Thema der ewigen Menschheits- und Schicksalsfragen: Was ist es um Gott und um die Welt, um die Seele und das Leben, um die Liebe und den Tod? Und Tagore ist da nicht bloß ein Fragender — auch das Fragen allein schon ist auf diesem Gebiete Weisheit! — er ist längst auch in seligmachenden Besitz gekommen; er ist gewiß ein Sucher, aber nicht ein hoffnungslos müder und trauernder Sucher, denn er hat auch bereits gefunden und ist immerfort daran, neu zu finden. Tagore ist ein religiöser Mensch in wirklich seltener Echtheit; im tiefen Grund seiner Seele steht einsam und unvergleichlich groß wie der Himalaja, der über seiner Heimat ragt, der Gottesgedanke. Dem Gott Tagores begegnen christliche Gemüter naturgemäß zunächst mißtrauisch oder doch vorsichtig; sie wissen ja, daß alle indischen Religionen eine monistische Grundlage haben. Aber der Gottesbegriff Tagores steht dem Monotheismus des Christentums sehr nahe, wenn er nicht völlig identisch damit ist. Schon sein Vater Devendranath Tagore, der die religiöse, reformierte Gesellschaft Brahmo-Samaj gründete und wohl den größten Beitrag zur geistigen und leiblichen Erbmasse seines Sohnes Rabindranath geliefert hat, vermochte sich nicht nur aus dem heidnischen

Bilderdienst herauszuarbeiten, er hat auch jene Genossenschaft zu einem Glaubensbekenntnis verpflichtet, dessen drei Sätze vollkommen monotheistisch lauten: „1) Im Anfange war nichts. Der eine Allerhöchste allein war da; er schuf das ganze All. 2) Er ist der Gott der Wahrheit, Unendlichkeit, Weisheit, Güte und Macht, ewig und alles durchdringend, der Eine, neben dem niemand sonst ist. 3) In seiner Verehrung liegt unsere Rettung in dieser und jener Welt“ (bei Engelhardt).

Und der Sohn Rabindranath betet zu dem Gott der Jahreszeiten und der Völkerschicksale, des Lichtes und der Güte, dem Herrn und Schöpfer des Alls, dem geheimnisvollen Unbekannten und Fremdling, an den auch Paulus, der christliche Heidenapostel, seine Zuhörer und Leser erinnert hat, an den er sie nur erinnern zu müssen glaubte. Tagore kennt Gott als „die höchste Person“. „Er, der ohne Flecken ist, ohne Leib und darum ohne leibliche Schwächen oder körperliche Werkzeuge der Kraft, ohne Ehrgeiz und ohne jede Berührung mit dem Bösen, geht ins Überall ein: Er, der der Dichter ist, der Herrscher der Gedanken, der alles Belebende, der Selbstgeborne, spendet vollkommene Erfüllung den endlosen Jahren“ (bei Engelhardt). Dieses Gottesbild ist dem im Buch der Weisheit 7, 22 f. gezeichneten auffallend ähnlich.

Allerdings fehlt es besonders in den Gedichten Tagores nicht an pantheisierenden Wendungen, und es könnte zweifelhaft erscheinen, ob ihm die volle Weltüberlegenheit und Schaffensfreiheit Gottes jederzeit klar bewußt war. Aber anderseits gehen diese Wendungen kaum so weit wie ähnliche dichterische Kühnheiten bei den rechtgläubigsten der deutschen Mystiker.

Diesen Gott nun verehrt Tagore mit einer lebendigen und innigen Frömmigkeit, vor der wir nur in Ehrfurcht schweigen dürfen. Gott ist ihm der „Freund“, der „Geliebte meiner endlosen Tage“, der „Herr“ und „König“, der „Meister“ und „Vater“, zu dem auch die Zöglinge Tagores in der Schule von Schantiniketan täglich beten: „Laß mich dessen bewußt werden: du bist unser Vater. Laß mich dich im Geiste anbeten: du bist unser Vater“ (bei Engelhardt). Und Tagores Gebete selbst klingen wie Liebesgedichte an Gott, den Geliebten seiner Seele: „Du bist der einsame Waller in den verlassenen Gassen. O mein einziger Freund, Geliebtester, die Tore sind offen in meinem Hause — geh nicht vorüber wie ein Traum“ (Gitanjali). Gott ist ihm lieb wie eine Mutter: „Ich will deinen Namen nennen, sitzend allein zwischen den Schatten meiner stummen Gedanken. Ich will ihn nennen ohne Worte, ich will ihn nennen ohne

Zweck. Denn ich bin wie ein Kind, das seine Mutter ruft hundertmal, froh, daß es sagen kann: Mutter!" (Fruchtlese.) Gott ist ihm der König, dem der geringe Knecht seine Lieder singt: „Wenn du mir befiehlst zu singen, scheint mir das Herz vor Stolz brechen zu wollen; ich schau in dein Antlitz, und Tränen kommen mir in das Auge. All das, was hart und mißtönig ist mir im Leben, zerschmilzt in eine süße Harmonie — und meine Anbetung breitet die Schwingen gleich einem frohen Vogel im Fluge über die See. Ich weiß, mein Singen macht dir Freude, ich weiß, nur als Sänger werde ich vor dich gelassen. Ich rühre mit dem Saume der weitausgebreiteten Schwinge des Sangs deine Füße, die nie zu erreichen ich streben könnte. Trunken von Freude des Singens, vergeß ich mich ganz und nenne dich Freund, der du mein Herr bist" (Gitanjali). Ja das ganze Leben dieses Sängers soll nur ein einziger Gruß an Gott werden: „In einen Gruß an dich, mein Gott, laß ich meine Sinne entfalten und rühren die Welt zu deinen Füßen. Wie die Regenwolke im Juli tief hängt, mit der Last der unausgegossenen Schauer, laß meinen Geist zu deiner Schwelle sich neigen — in einen Gruß an dich. Laß all meine Lieder, die vielen Weisen versammeln in einen Strom, der zum Meere des Schweigens führt — in einen Gruß an dich. Wie ein Heer heimkehrender Kraniche Tag und Nacht zu den Bergnestern fliegt, laß mein ganzes Leben des Weges ziehn in sein ewiges Heim — in einen Gruß an dich" (Gitanjali).

In der Welt sieht Tagore die Schöpfung Gottes, in der er sich als „Wissen, Macht und Tat" (bei Engelhardt) offenbart. Sie ist ein Brief Gottes, schwer zu lesen, aber „laß ihn mich auf meine Stirne halten und an mein Herz drücken". Und auch so schon „hat dieser ungelesene Brief meine Last leicht gemacht und meine Gedanken in Gesang gewandelt" (Fruchtlese). Die Welt ist eine „stumme, sichtbare Musik", die der große Flötenkünstler spielt, ein Lied, das „jeden Augenblick aufsteigt aus dem Herzen des Meisters und von seinem Odem getragen wird". Sie ist eine Liebesbotschaft Gottes an die Seele: „Die Blüte ist solch ein Bote der ewigen Liebe. Umgeben von dem Pomp und Prunk der Weltlichkeit wie von Ravanas goldener Stadt, leben wir gleichsam in der Verbannung, während der freche Geist irdischen Glücks uns mit seinen Lockungen versucht und als Freier um uns wirbt. Inzwischen kommt vom andern Ufer die Blüte mit ihrer Botschaft und flüstert uns ins Ohr: „Da bin ich. Er hat mich gesandt. Ich bin ein Bote des Schönen, des Einen,

dessen Seele die Liebe ist. Er hat dich nicht vergessen, er hat zu dieser Insel deines Exils eine Brücke geschlagen und wird dich erretten, gleich jetzt. Er wird dich an sein Herz ziehen und sich zu eigen machen. Diese Welt des Scheins wird dich nicht ewig gefangenhalten!" (Sadhana.)

Tagore hat auch die Abgründe und Widersprüche in dieser Welt geschaut, aber er ist um ihretwillen nicht irregeworden an Gott; er hat sie zu begreifen gesucht als das Walten der linken Hand Gottes, die der rechten anscheinend entgegenwirkt und doch einträchtig mit ihr schafft (Sadhana), als die Senkung des Tones und als Zurückschwingen des Weltrhythmus, das auch in die unendliche Harmonie gehört: „Ist der melodische Sang der See nur in den steigenden Wogen? Singt er nicht auch in den Wogen, die fallen?" „Welches ist die Musik, in deren Takte die Welt schwingt? Wir lachen, wenn sie schlägt auf der Höhe des Lebens, wir schaudern entsetzt, wenn sie kehrt in die Tiefe. Aber das Spiel ist dasselbe, das kommt und geht im Rhythmus der endlosen Weise" (Fruchtlese).

Innerhalb dieser Welt ist es der Mensch, in dem Tagore Gottes Offenbarung am deutlichsten sieht; in seiner Geistigkeit und Freiheit kommt der Mensch Gott am nächsten. Darum ist er auch in gewissem Sinne ein Schöpfer der Welt, indem er die Erscheinungswelt gestaltet; die wirre Menge sinnlicher Eindrücke vermag er schöpferisch zu einer Synthese, zu einem geordneten Weltbild zu sammeln und zu verarbeiten; und die Gesetze, die in diesem Weltbild walten, sind nichts anderes als eine Spiegelung der göttlichen Schöpfungsgedanken im geschaffenen Geist. Das ist die Einheit, die alles Wirkliche, Gott, Welt und Seele, durchdringt und zusammenschließt: „Indien hat die eine große Wahrheit erkannt, daß wir in Harmonie sind mit der Natur; daß der Mensch denken kann, weil seine Gedanken in Harmonie mit den Dingen sind; daß er die Kräfte der Natur für seinen Zweck gebrauchen kann, weil seine Kraft in Harmonie ist mit der Allkraft, und daß seine Zwecke auf die Dauer niemals mit den Zwecken der Natur feindlich zusammenstoßen können" (Sadhana). Es ist diese All-Einheit somit nicht eine Einheit des Seins, welche die Vielfältigkeit der Wesen, die Besonderheit Gottes und seiner Schöpfung aufheben würde, sondern eine Einheitlichkeit des Prinzips, des Wirkens und des Zieles, eine Einheit, die in dem einen und unteilbaren Weltgrund des Gottesgeistes verankert ist: „Wir lernen erkennen, daß diese Einheit zusammengehalten wird durch den Einen und Ewigen Geist, der die Erde,

den Himmel und die Sterne schuf und der auch unsere Seelen mit dem Licht eines Bewußtseins erleuchtet, das in ununterbrochenem Zusammenhang mit der äußeren Welt sie durchrinnt" (Sadhana). Die Kosmologie Tagores unterscheidet sich also nicht wesentlich von der christlichen.

Das Ziel der Welt und ihrer sichtbaren Spitze, des Menschen, ist Rückkehr zu Gott, Vereinigung mit ihm, wiederum nicht eine Vereinigung, die alle Besonderheit und eigene Wesenheit auslöschen würde, sondern eine Vereinigung im Erkennen und Lieben; in der Sprache des Westens würden wir sagen: eine sittliche, nicht eine physische Vereinigung. „Alles", sagt Tagore in „Sadhana", „was wir je erstreben können, ist, immer mehr eins mit Gott zu werden. Auf dem Gebiete der Natur, dem Gebiete der Mannigfaltigkeit, wachsen wir durch Erwerben; in der geistigen Welt, dem Gebiet der Einheit, wachsen wir durch Selbsthingabe in der Vereinigung". Darum sagt Bimala (in: Das Heim und die Welt) am Ziele ihrer schmerzlichen Läuterung: „Auf, meine Seele! Jetzt ist die Zeit gekommen, dich dahin einzuschiffen, wo der Strom der Liebe einmündet in das große Meer der Anbetung." Das ist die Sehnsucht der Seele: „Ich will begegnen eines Tages der Freude außer mir, die wohnt hinter der Schranke von Licht — und will stehen in der überströmenden Einsamkeit, wo alle Dinge geschaut werden wie von ihrem Schöpfer" (Fruchtlese).

Darum ist der Weg zu dieser Vereinigung die freie Hingabe an Gott und seinen Willen in Dienst und Liebe. „Die Vorsehung formt unser Leben im groben, sie will, daß wir selbst die letzte Hand anlegen und ihm seine endgültige Gestalt nach unserem Sinn geben. Ich habe mich immer bemüht, bei der Gestaltung meines Lebens den vom Schöpfer vorgezeichneten Linien zu folgen und ihm einen tiefen Sinn zu geben" (Das Heim und die Welt). Und zu Gott spricht die Seele, die sich ihrer Verantwortung bewußt ist: „Du schufest deine Erde und erfülltest ihre Schatten mit Licht. Da hieltest du an: du ließest mich mit leeren Händen im Staub, zu schaffen deinen Himmel. Jedem andern Ding gibst du: von mir forderst du. Die Ernte meines Lebens reift in Sonne und Regenschauern, bis ich mehr schneide, als du sätest, erfreuend dein Herz, o Herr der goldenen Scheuer" (Fruchtlese).

So gibt es denn schließlich nichts Wertvolles, als das sittlich Gute. „Die Gerechtigkeit steht mir höher als das Vaterland. Wer Götzendienst mit seinem Vaterlande treibt, ruft einen Fluch darauf herab" (Das Heim und die Welt). Das Sittliche aber ist in seiner Vollkommenheit nichts

anderes als Liebe, Liebe zu Gott und seiner Welt, schenkende, vertrauende Liebe. In allen seinen Werken ist Tagore ein Verkünder und Dolmetsch jener Caritas, die auch Christus als erstes und größtes Gebot bezeichnet hat. „Mit allen Wesen durch das Band verstehender und dienender Liebe wahrhaft verbunden sein und so in Gott, der sie alle durchdringt, sein Selbst verwirklichen, das ist die Quintessenz aller Tugend" (Sadhana). Diese Liebe ist nur der Abglanz der göttlichen Liebe, die uns zuerst zuteil wurde: „Plötzlich wurde mein Herz von der Gewißheit erfüllt, daß hinter dem Vorhang der körperlichen Dinge durch die Jahrtausende hindurch treu die ewige Liebe wacht und auf mich wartet. . . . Ich habe sie auf dem Marktplatz des Lebens gesehen und im Gedränge verloren und wiedergefunden: und ich werde sie wiederfinden, wenn ich durch die Spalte des Todes diesem Leben entronnen bin" (Das Heim und die Welt). Die Ethik Tagores ist die Ethik des 13. Kapitels im 1. Korintherbrief, und sie ist bis zum Grund von lauterer und tiefer Religiosität bestimmt; ihre letzten Motive sind wundervoll gefaßt in dem Lied: „O du meines Lebens Leben! Immer werd' ich mich mühn, rein meinen Leib zu erhalten, wissend, daß auf meinen Gliedern lebendig dein Hauch ist. Immer werd' ich mich mühn, Unwahres mir fern vom Denken zu halten, wissend, du bist die Wahrheit, die mir im Geist das Licht der Vernunft entzündet. Immer werd' ich mich mühn, von meinem Herzen die Übel zu treiben und meine Liebe in Blüte zu halten, wissend: du thronest im Allerheiligsten meines Herzens. Und es soll immer mein Streben sein: dich offenbaren in meinem Tun, wissend, daß deine Macht mir Kraft gibt zum Handeln" (Gitanjali).

Als Einigung mit Gott ist die Liebe auch das Unsterbliche in uns und bewirkt auch die Unsterblichkeit des Liebenden, ja gerade seine persönliche Unsterblichkeit fordert sie, denn nur zwischen gesonderten, individuellen Persönlichkeiten ist Liebe möglich. Die Lieder vom Tod, der „das Boot unseres Lebens über das Meer fährt", und von dem Leben „auf der andern Seite des Dunkels" gehören zum Vollendetsten und Ergreifendsten, was Tagore geschaffen hat, und in Amal, dem Kinde (im „Postamt"), hat er die unstillbare Sehnsucht der reinen Seele nach dem „Brief" und „Besuch" des Königs zu einem weihevollen Mysterium geformt. Das Leben wird überhaupt erst kostbar, weil Gott es in seine Hände nehmen will: „Ich weine meiner Unwürdigkeit, wenn ich mein Leben sehe in den Händen der nichtssagenden Stunden — aber wenn ich

es in deinen Händen sehe, so weiß ich, es ist zu kostbar, vergeudet zu werden zwischen Schatten" (Fruchtlese).

Das ist in großen Umrissen die religiöse und ethische Verkündigung Tagores. Seine künstlerischen und philosophischen, seine nationalen und sozialen Gedanken haben hier ihre gesunde und lebendige Wurzel, in den reinen und tiefen Erkenntnissen, zu denen eine ehrliche und dem Ewigen zugewandte Seele schon aus natürlicher Kraft kommen kann. (Die Darstellung Engelhardts ist in etwa irreführend, weil er die Welt- und Lebensanschauung Tagores immer wieder an dem Idealismus Fichtes mißt und mit seinen Kategorien auszudrücken sucht.)

Die seelische Grundhaltung Tagores aber ist Glaube und Ehrfurcht, der Glaube an eine absolute, geistige und ewige, transzendente Wirklichkeit, und die liebende, vertrauende und darum freudige Ehrfurcht vor dieser Wirklichkeit; die positive Tönung im Seelenleben Tagores, die Tönung freudiger Liebe und kindlichen Zutrauens ist stark vorherrschend, obwohl es nicht an Klängen de profundis fehlt. Das ganz Persönliche und zugleich Freudige dieser Frömmigkeit mutet uns ganz neutestamentlich an. Es ist auch kein Zweifel, daß die Bibel, vor allem wohl das Johannesevangelium anregend und läuternd auf Tagore gewirkt hat. Auch der Anblick persönlich gelebten und verkörperten Christentums hat schon seine junge Seele mächtig ergriffen; von dem spanischen Jesuiten de Peneranda, den Tagore an der St.-Xaviers-Schule in Kalkutta kennen lernte, sagt der Biograph Engelhardt: „Nur Pater de Peneranda, ein Spanier, dessen Englisch sehr unvollkommen war, zog den Knaben an. Sein Gesicht machte einen tiefen Eindruck auf ihn. Es war immer, als sei sein Geist im Gebet, ein tiefer Friede erleuchtete ihn, so daß Tagore in ihm eine große Seele gegenwärtig fühlte, und ‚selbst heute noch ist mir, wenn ich sein gedenke, als öffne er mir die stille Klause des Tempels Gottes'."

Tagore, der Indier, verwendet zur Darstellung seiner Gedankenwelt allerdings die Begriffe und Worte der altindischen Weisheit, wie „Brahma", „Dharma", „Avidyā", „Nirvāna" und viele andere; aber er deutet sie wie auch die oft dunklen Sprüche der Upanischaden um ins Symbolische und damit ins Allmenschliche, so daß sie ihren nächstliegenden, indisch bestimmten Sinn verlieren und zu tiefsinnigen Bildern allgütiger Weisheit werden. Brahma ist ihm einfach das Zeichen für den geläuterten Gottesbegriff, der ihm persönlich aufging; Dharma „ist der Endzweck unseres Seins, der in uns wirkt. Wenn wir unrecht tun, so verletzen wir unsern Dharma, d. h. unsere

innerste Natur." Avidyā, eigentlich die Unwissenheit, die im buddhistischen Gedanken eine so bedeutende Rolle spielt, ist für Tagore eine „Einschränkung des Bewußtseins, die die starre Absonderung des Ich schafft und so die Quelle alles Bösen, das mit der Selbstsucht verbunden ist, die Quelle von Stolz, Gier und Grausamkeit wird." Nirvāna bedeutet ihm nicht Selbstvernichtung: „Nicht nur im Buddhismus und in den indischen Religionen, sondern auch im Christentum wird das Ideal der Selbstaufgabe mit aller Eindringlichkeit gepredigt. Das Christentum gebietet, diesem Leben abzusterben, der Tod ist das Symbol der Befreiung des Menschen vom Leben, das nicht das wahre Sein ist. Er ist dasselbe wie das Nirvāna, das Symbol des Erlöschens der Lampe. . . . Der Weg, den Buddha wies, war nicht nur die Übung der Selbstverleugnung, sondern die Ausbreitung der Liebe. Und das ist der wahre Sinn seiner Lehre. Wenn wir erkannt haben, daß wir zu dem Nirvāna, das Buddha predigte, durch die Liebe gelangen, so sind wir gewiß, daß Nirvāna der höchste Gipfel der Liebe ist" (Sadhana). Auch in der Seelenwanderungslehre sieht Tagore nur noch die mythologische Einkleidung des Gedankens, daß wir nur durch unaufhörlichen Verlust gewinnen, nur durch rastloses Scheiden und Wandern vorwärtskommen, nur durch beständiges Sterben dem Leben entgegenwachsen können: „Unser Selbst muß unaufhörlich sein Alter abwerfen, seine Schranken in Vergessenheit und Tod versinken lassen, um seine ewige Jugend zu verwirklichen" (Sadhana).

Selbstverständlich ist die religiöse und philosophische Verkündigung Tagores nicht irrtumsfrei: welches Menschenwort könnte diesen Anspruch machen? Aber es sind oft mehr Mißverständnisse als Irrungen, besonders was er über das Wesen des Abendlandes und des abendländischen Christentums, über den Sinn einzelner Bibelworte, über die Bedeutung der christlichen Dogmen Ungenaues und Unstimmiges sagt. In seiner Einschätzung der Kulturen des Westens und des Ostens ist übrigens Tagore nicht nur beeinflußt von dem wirklich ärgerniserregenden Anblick der heutigen europäischen Christenheit, sondern auch gehemmt durch eine gewisse antienglische Verbitterung.

* * *

Auf der festen Grundlage seiner religiös lautern und geistig weiten und reifen Weltanschauung übt nun Tagore der Künstler seine *anregende* und *weckende* Macht: und die ist groß. Er bringt die Herzen zum Reden, die Saiten zum Klingen, jede in ihrem eigenen Ton. Auch die

reine Schönheit seiner Kunst trägt bedeutend bei zu dieser Aufweckung: Tagores Philosophie gewinnt ja selbst erst im Anhauche seiner Kunst wirkliche Tiefe und Größe: der Sänger in Tagore ist weiser und tiefer als der Denker; zuweilen freilich wird der Sinn und Inhalt der Worte auch überdeckt von der strahlenden Schönheit der Sprache, des Klanges und des Rhythmus. Gerade bei dem Klingen der bengalischen Texte, die keiner der Zuhörer verstand, trat jene atemlose Stille ein, die für seelische Ergriffenheit kennzeichnend ist.

Es ist gewiß, daß eine so reine und idealistisch-optimistische Verkündigung, wie die Tagores ist, nichts Unedles und Niedriges in den Seelen aufwühlen wird; aber sehr wesentlich wird die Resonanz, die diese Lieder in den einzelnen Menschen finden, auch mitbestimmt sein von der individuellen Anlage und Richtung dieser Hörer und Leser; irdisch gesinnte Seelen werden oft nicht durch die Symbolik der Worte und Stimmungen durchdringen zu dem religiösen Hintergrund; monistisch gestimmte Geister werden aus seinen Hymnen wohl nicht mehr heraushören als das Rauschen des Alls. Aber der Gottgläubige kann und wird von ihnen leicht zur Anbetung und Liebe des großen Liebhabers der Seelen gestimmt werden; der Mystiker kann sich von ihnen stärken lassen in seinem inbrünstigen Gottsuchen, der liebesfähige Mensch in einer allumfassenden und sich restlos schenkenden Liebe. Wer überhaupt beten, lieben und glauben kann, der mag auch bei Tagore eine mächtige Hilfe und Aufweckung dazu finden.

So muß denn jede Seele selbst zusehen in ehrlicher Gewissensprüfung, was unter den Melodien dieses großen indischen Flötenbläsers in ihr aufwallt. Tagore selbst scheint uns warnen zu wollen: „Den Worten des Dichters entnehmen die Menschen den Sinn, der ihnen gefällt; doch ihr letzter Sinn deutet auf dich (Gott)." „Ich rühmte mich unter den Menschen, daß ich dich kennte. Sie sehen dein Bild in allen meinen Werken. Sie kommen und fragen: ‚Wo ist er?‘ Ich weiß keine Antwort für sie. Ich spreche: ‚Ich kann es nicht sagen.‘ Da tadeln sie mich und gehen voll Hohn. Und du sitzest lächelnd. Ich legte mein Wissen von dir in dauernde Lieder. Und das Geheimnis von dir entströmte meinem Herzen. Sie kommen und fragen: ‚Sag, was ist ihr Sinn?‘ Ich weiß keine Antwort für sie. Ich sage: ‚Wer weiß, was der Sinn ist?‘ Sie lachen und gehen in äußerstem Hohn. Und du sitzest lächelnd" (Gitanjali). Auch die heiligen Schriften des Christentums besitzen in stärkstem Grade diese

zum Mitschwingen anregende Kraft; und auch da ist dieses Mitschwingen stets mitbestimmt von der besondern Art und Richtung der einzelnen Seele. Auf kranke Naturen kann selbst dieses Gottesbuch berauschend, ja fanatisierend wirken; wir kennen die Grausamkeiten und Ausschweifungen, die in der Knoxbewegung in Schottland, in der Wiedertäuferbewegung im Münsterland unter dem Einfluß schwärmerischer Bibellesung ausbrachen.

Tagore wird nun allerdings nicht in ähnlicher Weise erregend und berauschend wirken können; es fehlen ihm die prophetischen Töne des alttestamentlichen Schrifttums. Aber einschläfernd, betäubend, erweichend und verweichlichend könnte er doch wirken. Es könnte leicht sein, daß schwache und flache Seelen unter seinem Singen vergessen auf die Abgründe unseres Daseins, auf die furchtbaren Dualismen, die unser Leben zerreißen, auf die Düsterkeit von Schuld und Schicksal, auf die ungeheure Verantwortung des freien sittlichen Willens, auf die Tragik, der alle Schönheit und Freude untersteht. Auch die aktive Seite der Liebe, die herbe Notwendigkeit heiligen Kampfes könnte im Bewußtsein eines Lesers Tagores so sehr zurücktreten, daß die männliche Entschlossenheit geschwächt wird. Es fehlen in der Lebensanschauung und Lebenskunst Tagores freilich nicht die Stellen, wo er Tat und Kampf einzufügen weiß. In der „Fruchtlese" heißt es: „Wehe, ich kann nicht bleiben im Haus, und die Heimat ist mir nicht Heimat mehr, denn der ewige Fremdling ruft, er wandelt die Straße entlang. Der Klang seines Schrittes schlägt an meine Brust; er schmerzt mich! Der Wind ist auf, und die See stöhnt. Ich lasse alle meine Sorgen und Zweifel, zu folgen der heimatlosen Flut, denn der Fremdling ruft mich, er wandelt die Straße entlang." Der Ernst der göttlichen Berufung ruht auf diesem Lied. Ja, Tagore ist sogar ein sehr beredter Prediger des sittlichen Leidens und der heiligen Entsagung: „Im Leiden erprobt die Seele ihre göttliche Kraft und in der Entsagung offenbart sie ihre unerschöpflichen Reichtümer." „Das Leid ist die vestalische Jungfrau, die dem Dienst der ewigen Vollendung geweiht ist, und wenn sie ihren wahren Platz vor dem Altar des Unendlichen einnimmt, wirft sie ihren dunklen Schleier ab und enthüllt ihr Antlitz dem Beschauer als eine Offenbarung der höchsten Freude" (Sadhana). Und Entsagung ist notwendig, uns frei zu machen: „Erst in dem Augenblick, wo wir den Vogel aus dem Käfig lassen, wird es uns klar, wie unfrei der Vogel uns gemacht hatte" (Das Heim und die Welt). Und doch — die singende Monotonie der Tagoreschen Kunst weckt leicht süße,

betörende Träume, als ob kein Feind im Lande wäre. Die Botschaft von der Liebe, die dieser Indier verkündet, ist von franziskanischer Lauterkeit und Innigkeit, aber was diese Verkündigung zunächst allein weckt, ist eben erst die Liebes s t i m m u n g, das süße Wohlgefallen an heiliger Liebe, die Sehnsucht nach göttlicher Liebe. Diese zärtliche Seelenregung muß aber weiter geführt werden bis zur harten und herben Tat, sie bedarf der Bewährung, der Äußerung und Auswirkung.

Es besteht wirklich die Gefahr, daß wir auch die anmutige Musik der Tagoreschen Liebesworte nur als ästhetisches Spiel genießen; wir machen ja so leicht alles zum Spiel und zum Genuß: die paulinische Christusmystik, die franziskanische Sonnenliebe, die Liebe der Heiligen zu Schmach und Kreuz und Tod. Wir stellen uns gerne diese Heiligen und die seltsame, fremdartige Rhythmik ihrer großen Seelen vor, sind aber weit davon entfernt, auch nur eine einzige ähnliche, von Heroismus frohlockende Tat zu vollbringen. So kann es uns auch mit Tagore geschehen, daß wir uns für eine Weile im Scheine seines Lichtes ergötzen wollen, wie es einst Jesus den Juden vorwarf: „Der Täufer war eine brennende und leuchtende Ampel, aber ihr wolltet euch nur für eine Weile in seinem Lichte ergötzen.“ So weiden auch wir uns gerne an dem Anblick eines betenden Menschen, denn ein wahrhaft betender Mensch ist schöner als alles übrige auf Erden.

Auch die Kunst Tagores kann uns eine Verführung zu solchem Ästhetizismus werden; es tut uns ja unsäglich wohl, mitten in den künstlichen Krämpfen unserer modern-europäischen, ekstatisch oder epileptisch sich gebärdenden Kunst einmal wieder das wundersame Bild einer einfachen, schlichten und reinen Schönheit zu schauen, sie in ungekünstelter Echtheit und Wahrhaftigkeit reden zu hören. Da ist Gefahr, daß wir uns an sie klammern und auf die notwendige Kritik und innere Loslösung vergessen. Denn wir dürfen uns nicht blind und hemmungslos dem Einfluß Tagores hingeben, weder seiner Verkündigung noch seiner Musik. Wir müssen die Relativität auch dieser Persönlichkeit innewerden. Auch er bedarf der Ergänzung; besonders das Träumerische und Weiche seiner Stimmungen, die fast weibliche Hingegossenheit seiner Ethik bedarf der Ausgleichung durch gestaltende Tat, durch männlichen, ja selbst schroffen Eroberungswillen.

Zusammenfassend läßt sich somit sagen: Rabindranath Tagore ist ein großer Künstler, ein begnadeter Dichter. Wir dürfen uns der reinen Schönheit freuen, die er uns offenbart. Tagore ist ein religiöser Mensch,

der in tiefer Seele sein Heiligtum gebaut hat: Gott und seine Liebe. Zwar ist ihm die Fülle der christlichen Erkenntnis nicht aufgegangen, aber das eine glauben wir doch sagen zu dürfen, daß er nicht weit vom Reiche Gottes ist, ja ihm wohl nähergekommen ist als alle, die zwar den christlichen Namen tragen, aber weit weg sind von dem Geheimnis des Gebetes und der Liebe, das diesem Fremdling geoffenbart wurde. Jedenfalls würden wir den christlichen Geist verleugnen, würden wir das Licht nicht erkennen, das aus Tagore widerscheint, ein Strahl jenes Logos, der „von Anfang an in der Welt ist“.

Und wenn der eine oder andere von uns mit den Gebetsworten Tagores beten, von seinen Liedern sich zur Liebe Gottes stimmen lassen mag, wie dürften wir ihn darob schelten? Er hat ja nur eine Gnade benützt, die ihm geboten ist; denn Gottes Gnade redet zu uns selbst im lautlosen Lied der Sterne, um wieviel mehr im Vatersagen eines Menschenherzens, das wir belauschen dürfen.

Aber auch Tagore ist nur ein Mensch, einer aus der Menge, nicht der Führer, nicht der Erlöser. Er ist gewiß viel größer noch als seine Dichtungen; denn wie könnte Schönheit und Licht in ihnen sein, wenn nicht seine Seele übervoll davon wäre? Aber begrenzt ist seine Seele und seine Kraft doch! Wer diese Greisengestalt sieht, hat Mitleid mit ihr, wie es ihr wohl ergehen mag in diesem „Land der vielen Wanderstraßen“. Und so ist auch seine Seele eine der hilfs- und mitleidbedürftigen; so eine aber kann nicht alle Seelen tragen und erlösen; man kann sich nicht rücksichtslos an sie klammern, man darf nicht wagen, sie mit der eigenen Seele, der eigenen Sünde und dem eigenen Leide zu belasten; sie könnte ja sonst selbst überbelastet werden und zusammenbrechen. Und Tagore hat wirklich Stunden gehabt, wo ihm die Menschen, die paar, die zu ihm kamen, zuviel wurden: „Ach warum bauten sie mein Haus an die Straße nach dem Marktflecken? . . . Nacht und Tag hallen ihre Schritte vor meiner Tür. . . . Sie fortweisen kann ich nicht“ (Der Gärtner).

Es gibt nur Einen, an den man einfach so sich hängen und klammern kann, Ihn, der in Wahrheit das kühnste aller Worte sagen konnte: „Kommet alle zu mir, die ihr mühselig und beladen seid: ich will euch erquicken.“

Peter Lippert S. J.

Der ehrw. Kardinal Robert Bellarmin S. J.

Sein Wesen und sein Wirken.

(Zum 17. September 1921, der 300. Wiederkehr seines Todestages.)

Cecidit corona capitis nostri! Die Krone ist von unserem Haupt gefallen! Mit diesen Worten kennzeichnete ein Mitglied des höchsten Senates der Kirche den Verlust, den dieses heilige Kollegium durch den Tod des ehrw. Kardinals Bellarmin erlitten hatte. Der Ausspruch war keine Übertreibung. Heute ist zwar manchem selbst der Name dessen, dem er galt, unbekannt. Aber im Jahrhundert der kirchlichen Erneuerung sah man Bellarmin als den Athanasius seiner Zeit an, als ein Bollwerk der heiligen Kirche, eine Säule des christlichen Glaubens.

Diese Bedeutung gewann Robert Bellarmin unzweifelhaft zunächst durch *sein ganz überragendes Wissen*. Am 4. Oktober 1542 als dritter Sohn einer begüterten Patrizierfamilie zu Montepulciano in Mittelitalien geboren, zeigte er schon früh die seltenen Talente, die ihn vor seinen zahlreichen Geschwistern und seinen Schulkameraden auszeichneten. Lebhafte Phantasie und künstlerisches Empfinden verbanden sich bei ihm mit schneller Auffassung und klarem Verstand. An Musik und Dichtkunst hatte er große Freude. Nicht weniger Beifall als seine Gedichte fand sein Auftreten auf der Schulbühne und dem Rednerpult.

Noch mehr trat die außerordentliche Begabung des jungen Bellarmin zutage, als er mit 18 Jahren in die Gesellschaft Jesu eintrat und in ihr seine philosophischen und theologischen Studien machte. Zuhörer konnten nicht genug seine Schärfe, Klarheit und Ruhe bei den wissenschaftlichen Wettkämpfen loben. Vom Römischen Kolleg nach Florenz und Mondovi gesandt, um Rhetorik und Griechisch zu lehren, sah der Anfänger im Fach bald selbst Universitätslehrer zu seinen Füßen sitzen. Die Kirchen, in denen er predigte, konnten die herbeiströmenden Gläubigen kaum fassen. In den Jahren 1569—1576 weilte P. Bellarmin an der Universität Löwen. Der junge Ausländer, der eben seine Studien vollendet hatte, war der erste Jesuit, der dort öffentlich theologische Vorlesungen halten durfte. Der Zudrang zu seinem Hörsaal im Jesuitenkolleg war ganz außerordentlich,

ebenso wie zur Kanzel der Michaelskirche, wo der Pater für die Studierenden predigte.

Solche Erfolge waren die Frucht nicht nur eines großen Talentes, sondern auch eines rastlosen Studieneifers. Alle Werke der Kirchenväter und Theologen und die Akten der Konzilien, soweit sie damals im Druck vorlagen, arbeitete Bellarmin durch. Er las zahlreiche Schriften für und gegen den neuen Glauben, der von Deutschland und Holland her eindrang. So zum Geisteskampf gerüstet, konnte er die Lehre der Kirche erfolgreich gegen die Häresie verteidigen. Ja, der junge Lehrer durfte es wagen, dem gefeierten Dr. Michael Bajus, seinem Universitätskanzler, entgegenzutreten, und es gelang ihm, viele Studenten vor dessen falscher Lehre zu bewahren.

In den nun folgenden Jahren, die Bellarmin wieder in Rom zubrachte, hat er das Beste und Größte an wissenschaftlicher Arbeit geleistet. Als Professor der Apologetik an der römischen Gregoriana (1577—1588) zeigt er seine Überlegenheit über die meisten, wenn nicht alle Theologen seiner Zeit dadurch, daß er die katholische Verteidigungslehre in ein vollständiges und abgeschlossenes System brachte. Denn bisher waren nur einzelne Irrlehren zurückgewiesen, diese und jene Unterscheidungslehre wissenschaftlich behandelt worden. Was Bellarmin in diesen Jahren vortrug, legte er auf vielseitigen Wunsch in den Jahren 1586—1593 in seinem berühmten vierbändigen Werk „Über die Unterscheidungslehren des christlichen Glaubens" nieder. Dieses ebenso klar und übersichtlich angeordnete wie dogmatisch und kirchengeschichtlich gründliche Werk erlebte trotz seines Umfanges nicht weniger als 40 Auflagen, mußte sich aber auch an hundert Gegenschriften gefallen lassen. Es begründete den Ruhm seines Verfassers als des Vorkämpfers und siegreichsten Verteidigers des heiligen Glaubens und macht ihn noch heute, wie Papst Benedikt XV. sich im vergangenen Jahre ausdrückte, zum „Fürsten der Apologeten". Bedeutendes hat Bellarmin als Kardinal zu Anfang des folgenden Jahrhunderts geschrieben, um die Rechte des Heiligen Stuhles gegen die Ansprüche des Staatskirchentums in Venedig, Frankreich und England zu verteidigen. Aber das findet sich im wesentlichen schon in seinem Hauptwerk, welches allein genügt, ihm einen Ehrenplatz unter den größten Theologen aller Zeiten zuzuerkennen.

Nur eines ist vielleicht noch imstande, den Ruhm seiner gelehrten Arbeiten zu steigern: die Vielseitigkeit seines Wissens. Neben der Apologetik sind auch Dogmatik und Kirchengeschichte, Kirchenrecht und Pastoral durch ihn gefördert worden. Sein Katechismus, der in mehr als sechzig

Sprachen übersetzt wurde, ist noch heute in manchen Gegenden in Gebrauch. Die Liturgie hat Bellarmin durch eine Reihe kleiner Abhandlungen und Gutachten, die kirchliche Beredsamkeit durch seine schon zu Lebzeiten veröffentlichten Predigten bereichert. Seine Psalmenerklärung und die hebräische Grammatik sind zwar keine erstklassigen Werke, wurden aber seinerzeit sehr gelobt und häufig neu aufgelegt. Endlich hat der Kardinal am Abend seines Lebens noch eine Reihe geistlicher Schriften verfaßt. Sein Amtsgenosse, Kardinal Bentivoglio, schreibt über die letzte „Von der Kunst, gut zu sterben": „Die Spanier haben zwar ein besonderes Geschick, geistliche Bücher zu schreiben. — — Aber in Italien hat unseres Bellarmins Frömmigkeit einen nicht geringeren Sieg auf diesem Gebiet davongetragen, als seine Gelehrsamkeit in den Kontroversfragen Bewunderung hervorgerufen hat."

Was hat nun dem Gelehrten und Schriftsteller Bellarmin eine so reiche und tiefwirkende Tätigkeit ermöglicht? — Es war ein Wissen, welches das ganze weite Gebiet der Theologie umspannte und, was noch viel mehr ist, es auch groß und einheitlich aufzufassen und in der Darbietung den neuen Zeitbedürfnissen anzupassen vermochte.

Dieses letzte, zeitgemäß zu schreiben, gelang P. Bellarmin vorzüglich deshalb, weil er ein seltenes Verständnis für die religiöse Not seines Jahrhunderts besaß, und das ist das zweite Große an seinem Wesen. Deswegen erschienen seine Schriften zahllosen wahrheitsuchenden Protestanten wie ein Licht in der Finsternis, viele dankten ihm brieflich in den rührendsten Ausdrücken, manche eilten von Deutschland und England nach Rom, um ihrem Wohltäter zu Füßen zu fallen.

Viel mehr noch als dem Schriftsteller kam dem Kirchenfürsten dieser Charakterzug zugute. Zwar ist es in der Gesellschaft Jesu verboten, nach kirchlichen Würden zu streben und sie ohne ausdrücklichen Befehl des Papstes anzunehmen. Da aber ein solcher Befehl vorlag, als P. Bellarmin am 3. März 1599 zum Kardinal und drei Jahre später zum Erzbischof von Kapua ernannt wurde, kann man darin nur eine besondere Fügung der Vorsehung erblicken. Weil nämlich Bellarmin so klar die Schäden der Kirche an Haupt und Gliedern erkannte, mußte er in den höchsten Senat aufgenommen werden, um wirksam Abhilfe schaffen zu können, darum mußte er als Kardinal und Erzbischof durch sein Beispiel noch mehr als durch sein Wort dem Reformgedanken zum Siege verhelfen. Allerdings hatte damals schon ein hl. Pius V. regiert und ein hl. Karl Borromäus allen Kirchenfürsten durch seinen musterhaften Wandel vorangeleuchtet. Aber

die Erneuerung des kirchlichen Lebens war noch lange nicht vollendet, die Reform des Trienter Konzils weder überall noch vollständig durchgeführt.

Was noch fehlte, sah keiner besser als Kardinal Bellarmin. Und er schwieg nicht aus Furcht, bei hohen und höchsten Personen anzustoßen. Bischöfen und Kardinälen war er ein offener Mahner. Besonders beim Papst machte er häufig Vorstellungen zur Hebung der Mißstände. Er wies ihn vor allem darauf hin, daß er für gute Hirten der Herde Christi sorgen müsse, daß die Hirten ihre Herden nicht des Gewinnes oder eitler Ehrsucht wegen verlassen dürften, daß sie das Beispiel apostolischen Seeleneifers und apostolischer Einfachheit geben sollten. Diese und ähnliche Mahnworte konnten bei so frommen Päpsten wie Klemens VIII. (1593—1605) und Paul V. (1605—1621) nicht ungehört verhallen.

Auf die zahlreichen Prälaten, die in Rom lebten, mußte jedoch das seltene Vorbild, das sie in ihrem Amtsbruder täglich vor Augen hatten, noch eindringlicher wirken. Haushalt und Dienerschaft beschränkte Bellarmin auf das Allernotwendigste. Gegenüber nicht wenigen Kardinälen, die wie weltliche Fürsten auftraten und in Goldkarossen saßen, mußte es fast ärmlich erscheinen, wenn er in einfacher Kutsche und mit schwarzgekleideten Dienern durch die Straße fuhr. Daß er in seinen Kardinalsgemächern nicht anders lebte als im Ordenshaus, konnte ebenso nicht lange verborgen bleiben. Die zeitgemäßeste und wirksamste Predigt für alle Prälaten war aber wohl sein ablehnendes Verhalten gegen jede Art von Nepotismus. Dieser war, wie Bellarmin mit allen Einsichtigen erkannte, ein wirkliches Krebsübel am Organismus der Kirche; denn so wurden statt der Interessen Jesu Christi die von Fleisch und Blut für die Besetzung der heiligsten Ämter und die Verwendung des Kirchenvermögens maßgebend. Kardinal Bellarmin behandelte deshalb seine Verwandten grundsätzlich wie andere Arme. Der in Not befindlichen sehr zahlreichen Familie eines Bruders gab er das, was ihnen fehlte, um standesgemäß leben zu können, aber nichts mehr, vor allem keine Prälaturen und Abteien.

Diese Sittenstrenge Bellarmins mag uns heute weniger auffallend erscheinen, wo ein solches Leben beim Klerus das gewöhnliche ist. Damals war es etwas Seltenes. Auch von denen, die die Übel kannten, gingen kaum einige so entschieden wie Kardinal Bellarmin oder der hl. Franz von Sales, der um dieselbe Zeit lebte, daran, mit der Reform im eigenen Haus zu beginnen. Im Licht der damaligen Zustände werden wir auch die sonst fast ängstlich scheinende Sorge des Kardinals verstehen,

die ihn abhielt, auch nur einige überflüssige Skudi für sich oder seine Verwandten statt für die Armen zu verwenden.

Bellarmin erkannte klarer als andere, was seiner Zeit not tat, und handelte mit größerer Folgerichtigkeit nach seiner Erkenntnis. Darum gehört er nicht nur zu den Bedeutenden in Wort und Schrift, sondern auch zu den Großen der Tat. Aber es gibt etwas am Wesen Bellarmins, was noch mehr unsere Bewunderung verdient, weil es so groß ist, daß es auch durch den Mangel an wissenschaftlicher und praktischer Begabung keine Einbuße leidet, diese aber, wo sie vorhanden ist, erst zu voller Entfaltung kommen läßt. Es ist *sein Leben in Gott und für Gott*. In wie hohem Grade er ein solches geführt hat, ist uns durch das Zeugnis der Zeitgenossen, noch untrüglicher aber durch das Urteil der Kirche kund geworden. Erst am 22. Dezember vorigen Jahres hat unser Heiliger Vater Benedikt XV. Bellarmins heldenmütige Tugend feierlich anerkannt und sie allen Christen zum Muster vorgestellt.

Dieses letzte Große und Größte an Bellarmin hat auch seinen ganz besondern Grund. Wie der gelehrte Schriftsteller einen tieferen Blick als die gewöhnlichen Sterblichen in das Reich der ewigen Ideen getan hat, der Kirchenfürst und Berater des Papstes in das der irdischen Wirklichkeit, so schaute der heiligmäßige Diener Gottes klarer in das Reich der übersinnlichen und übernatürlichen Wirklichkeit, in das geheimnisvolle Dunkel, in dem der Unendliche wohnt. Dorthin zu blicken, gewöhnte sich schon das Auge des zarten Knaben, wenn er frühmorgens der Betrachtung oblag, auf dem Weg zur Schule die Kirche besuchte und die Kameraden vom Spiel weg zum Gebet einlud. Wie der Baum seine Wurzeln immer tiefer ins Erdreich senkt, aus dem er geboren ist, so wuchs Bellarmins Seele immer tiefer hinein in Gott, seinen Schöpfer. Daher konnten im reifen Alter selbst die zerstreuendsten Geschäfte seine Sammlung nicht mehr stören. Bei der Feier der heiligen Geheimnisse, wo er in größerer Gottesnähe war, und auf der Kanzel, da er als Gesandter Christi auftrat, leuchtete sein Antlitz häufig wie das eines Engels. Im hohen Alter aber waren seine Gedanken schon so der Erde entrückt und in die ewige Heimat vorausgeeilt, daß man sagte: Wie jeder Psalm mit dem Ehre sei dem Vater schließt, so wiederholt der greise Kardinal immer wieder sein Seufzen nach dem Himmel.

Ein solches Gebetsleben konnte nicht unfruchtbar bleiben. In ihm fand Bellarmin die Kraft zu einer ganz unglaublichen Arbeitsleistung. Immer neue Schriften verfaßte er zur Verteidigung des Glaubens; in

alle Länder sandte er seine Briefe, um hier zu mahnen und zu belehren, dort zu trösten und Hilfe zu spenden; überaus zahlreich waren die Ämter, die er im Orden und während seines Kardinalates zu versehen hatte. Als Professor war er lange Zeit nebenbei Prediger, Beichtvater, Berater der Obern, Seelsorger für die Schüler und Katechet für die Laienbrüder. Drei Jahre lang war das Römische Kolleg mit seinen 2000 Studierenden, ebensolang die neapolitanische Ordensprovinz seiner Leitung unterstellt. Wegen seines Wissens und seiner gründlichen Arbeit wurde Bellarmin Konsultor und später Mitglied der wichtigsten Kardinalskongregationen. Als Erzbischof zeigte er sich unermüdlich im Predigen und Sakramentespenden, in der Visitation seines Sprengels und der Abhaltung von Synoden, kurz, in jeder Art von Sorge für Klerus und Volk.

Manche, die am Seligsprechungsprozeß Bellarmins beteiligt waren, haben an seiner Tugend nichts Außergewöhnliches, und daher nichts Heroisches finden wollen. Das erste ist bis zu einem gewissen Grade richtig. Der Kardinal hat zwar ein strenges Leben geführt mit wenig Schlaf, einfacher Kost und vielen Strapazen, aber er hat nicht solche Bußübungen auf sich genommen wie etwa sein geistlicher Sohn, der hl. Aloisius. Er ging den Weg zur Höhe, ohne durch schwerere Anfechtungen und Kämpfe von seiten der Menschen oder des bösen Feindes gestört zu werden. Außerordentliche Erscheinungen des höheren Gebetslebens, Visionen, Entzückungen u. ä., sind bei ihm nicht festzustellen. Dazu war Bellarmin eine selten harmonisch veranlagte Natur. In ihm einte sich ein klarer Verstand mit einem begeisterungsfähigen Herzen, ein fester Wille mit einer reichen Phantasie.

Aber deswegen entbehrt Bellarmins Tugend nicht der Heldenhaftigkeit. Denn er besaß die Kraft, die natürliche Harmonie der Fähigkeiten durch seinen Wandel in Gott zu einer höheren, sittlichen Einheit zu erheben. Infolgedessen blieb er trotz durchgreifenden Wollens sanft und liebenswürdig, trotz ganz überragenden Wissens kindlich im Verkehr mit Gott und bescheiden im Umgang mit den Menschen. Wie er in der Jugend sein feuriges Gemüt zu beherrschen verstand, so erreichte er auch, daß die größere Ruhe und Bedächtigkeit des Alters ihn nicht kalt und unnahbar werden ließen. So einzigartig und überirdisch schön war dieser Einklang, in dem Bellarmin während eines fast achtzigjährigen Lebens die Kräfte seiner Seele unter sich und mit ihrem Schöpfer zu halten wußte, daß er sich kaum je auch nur eines leichten Fehltritts schuldig machte. Vielmehr erfüllte er alle seine Pflichten als Ordensmann, Kardinal und Erzbischof

auf das vollkommenste und stellte seine ganze Person und all sein Tun in den Dienst Gottes und der heiligen Kirche. Mit Recht hat schon vor 170 Jahren Benedikt XIV. eine solche Treue und Ausdauer im Guten als heldenmütige und darum außergewöhnliche Tugend bezeichnet, die Bellarmin über die gewöhnlichen guten Christen erhebt.

Doch entbehrt Bellarmins Leben und Wesen auch in einem andern Sinn nicht des Außergewöhnlichen; er besaß eine hervortretende Charaktereigenschaft, eine ihn besonders auszeichnende Tugend. Es war das die Wahrhaftigkeit im Reden und Tun, die Feindschaft gegen alle dogmatische und sittliche Nachgiebigkeit und Halbheit. Wohl war Bellarmin klug und wußte zu verschweigen, was nicht offenbar werden durfte; aber die Lüge kannte er nicht, ja selbst bei andern hielt er sie kaum für möglich. Trotz fast übergroßer Güte war er ein freimütiger Tadler. Die den gelehrten Kirchenfürsten am besten kannten, staunten noch viel mehr als andere über seine tiefe Demut und sahen sie als seine Haupttugend an; aber gerade wegen dieser Demut, die Wahrhaftigkeit gegenüber der Majestät des Ewigen ist, besaß der Kardinal den Mut, in aller Einfachheit von seinen gottgeschenkten Vorzügen zu reden und zu schreiben. Ein Beweis dafür ist besonders seine Selbstgeschichte. Offen war Bellarmin auch in seinen apologetischen Werken. Bezeichnend ist, wie er selbst einmal über ein solches schreibt: „Lüge kann ich nur Lüge nennen, wie ich auch nichtssagende Behauptungen, persönliche Ausfälle, Erfindungen, Verleumdungen, ungehobelte Schreibweise mit ihrem wahren Namen benannt habe." Wahr und folgerichtig zeigte sich endlich der Kardinal, wie schon erwähnt, bei Durchführung der kirchlichen Reform, und zwar nicht weniger gegen sich als gegen andere.

Aber eben weil Wahrhaftigkeit und Geradheit so überaus not taten, konnte es nicht ausbleiben, daß sie manchmal Anstoß erregten. Während Bellarmin den Vertretern des Staatskirchentums in England und Frankreich zu päpstlich war, setzte ein Sixtus V. die „Kontroversen" auf den Index, weil er glaubte, sie schmälerten die Rechte des Heiligen Stuhles. Da der große Apologet die Lehre der Protestanten klar und ohne Entstellung vorlegte, klagten manche Katholiken, er schade mehr, als er nütze. Im Streit zwischen dem Dominikaner Bañez und dem Jesuiten Molina stellte sich Bellarmin, wenn auch nicht in allen Punkten, entschieden auf die Seite seines Ordensbruders; deshalb wurde er von Klemens VIII. ehrenvoll aus Rom entfernt und zum Erzbischof von Kapua ernannt. Drei Jahre später zog zwar Paul V. den Kardinal wieder an den

römischen Hof, aber wenn man dem Bericht des spanischen Gesandten glauben darf, fanden des Beraters offene Mahnworte bei diesem Papst weniger geneigtes Gehör. Selbst gute Freunde Bellarmins, wie der französische Kardinal Du Perron und der hl. Franz von Sales, hätten lieber gesehen, wenn er seine Zurückweisung des Gallikanismus nicht geschrieben hätte. Bei so vielen Streitigkeiten mit äußeren Feinden, meinte der heilige Bischof von Genf, sollten wenigstens unter den Kindern der Kirche Friede und Einigkeit herrschen. Die für einige Ordensbrüder verfaßte kurze Selbstgeschichte Bellarmins ist im 18. Jahrhundert von Kardinal Passionei und noch vor 50 Jahren von Döllinger und Reusch als Zeugnis für die Eitelkeit und den Dünkel des Verfassers hingestellt und aufs heftigste angegriffen worden.

Daß Bellarmin in einigen Punkten zu weit gegangen ist, ist möglich; auch die Heiligen haben ihre Fehler. Beweisen läßt es sich jedoch kaum. Gerade weil er die Schäden der Zeit so gut kannte, traf sein Tadel immer das Richtige, und die Art und Weise, wie er ihn vorbrachte, war nach zuverlässigen Zeugen die denkbar bescheidenste. Darum trugen auch die Meinungsverschiedenheiten mit Gutgesinnten nie einen ernsteren Charakter, vielmehr war der Kardinal am päpstlichen Hof und bei fremden Bischöfen, bei weltlichen Fürsten und ihren Behörden ebenso wie beim Volk geachtet und beliebt. „Kapua hat einen Heiligen verloren, Rom einen Heiligen gewonnen", so hieß es, als Bellarmin seine Diözese verlassen mußte. Als einen Heiligen verehrte man ihn nach seinem Tode und sein Leichenbegängnis war nicht weniger feierlich, ja es fand nach dem Bericht eines Augenzeugen unter noch größerem Zulauf statt, als ihn Mailand beim Begräbnis des hl. Karl Borromäus gesehen hatte.

Den gelehrten Apologeten, den reformeifrigen Kirchenfürsten, den heiligmäßigen Ordensmann hat auch die Nachwelt in Kardinal Bellarmin allzeit geehrt. Doch außer in den Kreisen der kirchlichen Wissenschaft geriet sein Name allmählich in Vergessenheit. Ihr hat ihn die Wiedereröffnung des Seligsprechungsprozesses durch unsern Heiligen Vater entrissen. Das Dreijahrhundertgedächtnis seines Todes am 17. September dieses Jahres gibt erneuten Anlaß, das Andenken des großen Mannes zu ehren. Weil Kardinal Bellarmin seine Geisteskraft vorzüglich in den Dienst der Erneuerung des Glaubens gestellt und zum Besten unseres Vaterlandes gewirkt hat, sind wir deutsche Katholiken besonders dazu verpflichtet.

E. Naiß v. Frentz S. J.

Die Gemeinderechte in der alten Kirche.

In einem festumgrenzten Sinn ist die Kirche (ἐκκλησία) selbstherrliche Trägerin aller ihrer Rechte. Wenn man sie nämlich als Organismus faßt, als geistigen Leib Christi, mit Christus als Haupt, von dem aus alles Leben, alle Kraft und alle Vollmachten in die Glieder strömen, gibt es kein Kirchenrecht und keine kirchliche Lebensäußerung außerhalb dieses göttlich-menschlichen Ganzen.

So dachten und sprachen denn auch die christlichen Schriftsteller der ältesten Zeit. Die berufensten nichtkatholischen Gelehrten geben jetzt zu, daß nach der damaligen Auffassung nicht die Gemeinde, nicht die einzelnen Teilkirchen als Urzellen zu fassen sind; vielmehr war die ἐκκλησία als ein geordnetes Ganzes das erste; die über den Gemeinden stehende und in ihnen als Lebenskraft wirkende Gesamtkirche ist der ursprüngliche Begriff. Nur insofern die Gesamtkirche in Verbindung mit ihrem Haupt, Christus, steht und dadurch als Seele in den Einzelgemeinden wirkt, ist auch die Teilkirche Trägerin aller ihrer Rechte und Kräfte und vermittelt diese an die einzelnen Organe. Diese urchristliche Auffassung hat demnach nichts zu tun mit der Idee einer rein menschlichen, demokratischen Autorität und eines Hoheitsrechtes der Gemeinde.

Sie hat aber die Ausdrucksweise unserer ältesten Väter, mit Ausnahme des hl. Ignatius von Antiochien, bestimmt. Man sprach damals mit Vorliebe von der Tätigkeit der Kirchen, nicht von Handlungen ihrer Leiter; die Kirchen opfern, die Kirchen spenden die Geheimnisse aus, die Kirchen ermahnen und befehlen, die Kirchen schreiben und empfangen Briefe. Erst gegen Ende des 2. Jahrhunderts änderte sich der Sprachgebrauch. Man begann die Tätigkeit der Vorgesetzten zu betonen, die heiligenden und anordnenden Handlungen dem Bischof, den Presbytern, den Diakonen zuzuschreiben. Der rechtliche Fachkreis trat damit klarer zutage; denn solange bloß die Kirche im allgemeinen als handelnde Trägerin genannt worden war, traten die Befugnisse der einzelnen Glieder nicht hervor. Aber bedauerlich war es, daß der neue Ausdruck zugleich auch die wunderbar tiefe Idee der Kirche als Leib Christi für einige Zeit zurückdrängte.

In der Sache selbst bestand kein Unterschied. Denn auch jene Urchristen, welche alle Handlungen der Kirche, der Gemeinde, zuschrieben, leugneten damit keineswegs die einheitliche Tätigkeit des Gesamtkörpers, die gottgesetzte, abgestufte Wirkungsweise der einzelnen Glieder.

Nur wenn man den wesentlichen Zusammenhang der Kirche mit ihrem Haupt, Christus, vergaß, nur wenn man die göttliche Satzung als Ursprung aller Befehlsrechte in den Kirchen übersah, nur wenn man die Paulinische Lehre von der verschiedenen Würde in den genau ausgestalteten und abgetönten Befugnissen der nach Rang und Bedeutung gegliederten Organe verdunkelte, konnte man, unkritisch genug, aus den Ausdrücken: „Die Kirchen urteilen, die Kirchen verordnen, die Kirchen schreiben sich, die Kirchen schicken Boten, die Kirchen wählen“, selbstherrliche, demokratische Gemeinderechte im modernen Sinn ableiten.

Diese Ausdrücke allein beweisen nichts; die Frage ist weit verwickelter. Zunächst wissen wir nur eines: die organisierte Gemeinde handelt. Durch Vermittlung welcher Werkzeuge, in welcher inneren Rangordnung sie handelt, sehen wir vorläufig noch nicht.

Den innersten Aufbau der handelnden Kirche, das Verhältnis der Einzeltätigkeit zum Ganzen gilt es zu untersuchen.

Einzelne Berichte aus der alten Geschichte herauszugreifen, etwa eine Gerichtssitzung, eine Wahlhandlung, und daraus durch einen starken Druck auf Wort und äußerliches Geschehen in seiner oberflächlichen Erscheinung demokratische Reste herauszupressen, ist unwissenschaftlich. Nur ein Weg führt zu greifbaren Ergebnissen. Man muß Seite um Seite, Zeile um Zeile des ganzen altchristlichen Schrifttums bis zur Mitte des 2. Jahrhunderts mit prüfendem Auge und Finger mustern, eine vollständige Reihe alter Belege, die in Frage kommen, aufstellen und bei jeder Nachricht gewissenhaft untersuchen, ob uns bloß das nackte äußere Geschehen gemeldet oder aber ein Einblick gewährt wird in das innere Getriebe, in den juristischen Aufbau der überlieferten Gemeindehandlung.

Und da ist denn ein erstes Ergebnis überraschend einfach. Die ganze vorhandene Literatur enthält im ganzen 23 Stellen, die auf Gemeinderechte in demokratischem Sinn anspielen. Die Übersicht ist also überraschend einfach.

Was am leichtesten wiegt, soll sich zunächst rechtfertigen. Paulus (2 Kor. 3, 1) und Ignatius von Antiochien erzählen von Beglaubigungs- und Empfehlungsschreiben, an denen die ganze Gemeinde teilhatte. Es handelte sich um Vertrauenssachen, die durch die Menge, vielleicht gar die Ge-

samtheit der Stimmen an Wert und Ansehen gewannen. Freiwilligkeit war Grundbedingung. Vertrauenssachen begründen an sich kein Recht. Rechtsbefugnisse liegen in solchen praktischen Maßnahmen nicht beschlossen. Man hat sie herauslesen wollen, wie auch aus dem selbständigen Verfahren bei Kollekten, das Paulus den Korinthern zuerkennt (2 Kor. 8, 18 ff.). Der Weltapostel mußte in dieser heiklen Angelegenheit jeden Schein selbstsüchtigen Nutzens meiden. Die Gemeinden sollten nach Belieben sammeln und bestimmen. Selbst die Wahl seines Begleiters bei diesen Geld- und Unterstützungsfahrten überließ Paulus klug der Gemeinde (2 Kor. 8, 19). Die Demokratie, die hier zur Anwendung kam, war sehr unschuldiger Art.

Auch Ignatius von Antiochien berichtet an drei Stellen, daß die Kirchen Gesandte wählten, Presbyter, auch wohl den Bischof selbst, um ihn auf seiner Triumphreise zum Zeugentod zu begrüßen (Philad. 10, 2; Smyrn. 11, 2; Polyc. 7, 2). Dieses Zeichen heiliger Liebe und Bewunderung durfte nicht angeordnet werden, und um wertvoll zu sein, mußte es einem freiwilligen, allgemeinen Entschluß entspringen. Von einem „Gemeinderecht" kann man, wenn man will, sprechen; muß aber betonen, daß es sich um einen Einzelfall handelt, dem weit mehr ein seelischer und moralischer als ein streng weltlicher Zug anhaftet.

Noch in neuerer Zeit hat ein so besonnener Forscher wie Hans Achelis aus der Tatsache, daß die Kirchen Briefe erließen und sie an die Gemeinden, nicht an die Vorsteher richteten, die demokratische Verfassung der Gemeinden herausgelesen. Sein Schluß fällt, sobald man die damalige Auffassung der Teilkirchen als *organisierte* Gemeinden ins Auge faßt. Auch hat er eine Angelegenheit, die einer psychologischen und wirtschaftlichen Erklärung bedarf, mit schwerem juristischen Griff angefaßt [1]. Wenn später die Bischöfe, nicht mehr die Gemeinden, ihre Briefe schrieben und sie an ihre bischöflichen Brüder, nicht an die Gesamtheit der Gläubigen richteten, so beweist das allerdings ein Nachlassen der alten vertrauten Beziehungen zwischen Hirt und Herde, es deckt auch verwickelte Verhältnisse auf, welche die Einrichtung von Kanzleien forderten; eine bestimmte, festumgrenzte Regierungsform läßt sich aber aus diesem Wechsel nicht folgern.

---

[1] Vgl. Achelis, Das Christentum in den ersten drei Jahrhunderten (1912) I 100 f., II 35 f. Ähnlich Knopf, Das nachapostolische Zeitalter 148 f. Die Briefaufschriften zähle ich nicht zu den 23 Texten, denn ich habe bereits 1903 in der Zeitschrift für kathol. Theologie (XXVII 64—74) nachgewiesen, daß die Beweisführung aus den Briefaufschriften historisch unhaltbar ist.

Achelis und andere wollen ja auch aus der Wahl jener Kollektenboten und der beglückwünschenden Gesandten in den Ignatianischen Briefen demokratische Gemeinderechte ableiten. Das sind Künsteleien.

Bedeutsam ist jedenfalls, daß diese Botenwahl das einzige von Ignatius erwähnte „Gemeinderecht" ist.

Etwas tieferen Einblick in das innere Leben der Gemeinde gewährt uns die vereinsamte Auslassung des hl. Paulus über die privaten Schiedsgerichte (1 Kor. 6, 1 ff.). Er ist entrüstet ob der Prozeßsucht seiner Korinther und ordnet ziemlich gebieterisch, wenn auch mit einem Anflug von Ironie die Einrichtung christlicher Schiedsgerichte an, vor die streitliebende Parteien ihre Bagatellsachen bringen können. Das mag man sich als private oder soziale Gemeindeeinrichtung denken, ein kirchliches Recht bedeutet es doch wohl kaum.

Kirchlicheres Gepräge tragen die harten Urteile der Gläubigen über die Handlungsweise des hl. Paulus (Gal. 6, 1 u. 1 Kor. 4, 3) und über des hl. Petrus nachgiebige Schwäche gegen die Judenchristen (Apg. 11, 1—4). Bei der damaligen Redefreiheit kamen alle Bedenken und Unzufriedenheiten in den öffentlichen Versammlungen zur Sprache.

Erbaut war Paulus, wie man aus seinen Briefen sieht, bei weitem nicht immer über dieses manchmal recht anmaßende Aburteilen. Beide Apostel rechtfertigen sich. Paulus lehnt aber für seine Person das Recht solcher „Gerichtstage" kräftig ab. Ein vorsichtiger Historiker wagt aus solcher Kritik vor versammelten Gläubigen kein „Gemeinderecht" aufzubauen. Es war einfach ein „Recht" zur Rede für den einzelnen, kein von Paulus anerkanntes Recht der Gemeinde, die Handlungsweise der Apostel zu bestimmen oder gar die Vorsteher abzusetzen.

Gewisse gerichtliche Vollmachten hatten die Gemeinden allerdings. Paulus spricht davon, erkennt sie an, eigentlich schafft er sie und fordert ihre Anwendung im Fall des korinthischen Blutschänders (1 Kor. 5, 3 ff.). Später wünscht er die Begnadigung und Wiederaufnahme dieses oder vielleicht eines andern Frevlers (2 Kor. 2, 6—9 u. 7, 12). Wenn jemals, so handelte bei solchen öffentlichen Maßnahmen die korinthische Gemeinde als organisierte Körperschaft, also mit verteilten Rechten und Rollen und, wie wir sehen, unter sehr starkem Druck der Machtvollkommenheit des Völkerapostels.

Gerade in Korinth können wir den inneren juridischen Aufbau solcher Urteile der Vollgemeinde nur schwer als geschichtliches Bild wieder erstehen lassen, weil dort die Art der Kirchenregierung in den ersten Zeiten unklar

bleibt. Es hat den Anschein, als ob Paulus auf die korinthischen Überlieferungen und Sonderbestrebungen große Rücksicht genommen und zur Anstellung eines ordentlichen Amtes vorerst nicht gedrängt hätte. Vielleicht waren es einige ob ihrer Wundergaben, jedenfalls wegen ihres Ansehens hellbeleuchtete Bürger, die sich zum Gemeindedienst meldeten (1 Kor. 16, 16—18). Paulus fordert die Korinther auf, sich ihnen zu unterwerfen und ihnen zu gehorchen. Bei dieser Gelegenheit schreibt er ein Wort nieder, das man meist mit „erkennt sie an" übersetzt. Aber Paulus gebraucht diesen Ausdruck *(ἐπιγινώσκετε)* sonst niemals in diesem Sinn; er bedeutet bei ihm stets „genau erkennen", „genau, vollkommen kennenlernen". An einer ähnlichen Stelle im ersten Thessalonicherbrief (5, 12) übersetzte man das Wort (*εἰδέναι* = „wissen, erkennen") ebenfalls mit anerkennen; hier ganz richtig, nur darf man nicht vergessen, daß dieses „anerkennen" sonst bei Paulus an allen Stellen ein Anerkennen aus Pflicht, nicht das Anerkennen auf Grund eines Rechtes besagt. Gemeinderechte kann man also aus diesen zwei Texten nicht herausholen.

Mit mehr Grund verweist man auf die Zustände in Korinth gegen Ende des 1. Jahrhunderts, wie sie der Brief der römischen Gemeinde (erster Klemensbrief) an die korinthische Kirche voraussetzt. Eine Partei der „Jungen" hatte sich gegen die Vorsteher empört und wollte sie absetzen. Die Frage ist aber doch, ob dieses „Recht" angemaßt war oder tatsächlich bestand. Die römische Kirche erkennt es jedenfalls nicht an, und die Korinther haben sich allem Anschein nach gefügt. Wie aber die Sachen einmal lagen, gab es nur einen Weg, die Ruhe wieder herzustellen. Die Vollversammlung der Gläubigen Korinths mußte über die Ruhestörer richten und zur Vorsteherwahl ihre Genehmigung geben. Diesen Weg rät denn auch Klemens an. Aus dem schwierigen Einzelfall feste Rechte abzuleiten oder ihn gar zu verallgemeinern, wird eine gesunde Kritik niemals wagen.

So bleibt denn nur noch eine einzige Gruppe von Nachrichten übrig, die wichtigste allerdings. Es handelt sich um sechs Berichte über Wahlvorgänge. In Jerusalem wird Matthias von der ganzen Gemeinde gewählt (Apg. 1, 21—26). In derselben Weise werden die sieben hellenistischen „Tischverwalter", Barnabas zu einer Abordnung nach Antiochien und einige Bevollmächtigte zum sog. Apostelkonzil aufgestellt (Apg. 6, 1—6; 11, 29 u. 30; 15, 2 u. 3). Episkopen und Diakone sollen nach der sog. Zwölfapostellehre (XV) von der Gemeinde gewählt werden. Die römische Gemeinde erinnert in ihrem Brief an die Korinther, daß die recht-

mäßigen Vorsteher unter Gutheißung der ganzen Gemeinde eingesetzt worden seien (44, 3). Ein Wahlrecht steht also fest. Aber in der Apostelgeschichte erscheint die Handauflegung der Apostel als notwendige Ergänzung der Wahl der „Diakone". Auch darf man nicht vergessen, daß die Gläubigen als organisierte Gemeinde alle Wahlakte vollzogen. Da uns nun nichts überliefert ist über die innere Struktur des Wahlvorganges, können wir die Tragweite des „allgemeinen Gemeinderechtes" nicht genauer bestimmen. Jedenfalls darf man Wahl, Amtsübertragung und Amtseinsetzung nicht einfach gleichsetzen. Wie dehnbar ist z. B. der Ausdruck des Klemensbriefes: „unter Zustimmung der ganzen Versammlung"!

Unser Rundgang ist abgeschlossen. Ganz anders ist eine andere Gruppe von Nachrichten zu beurteilen. Wir erfahren aus den paulinischen Schreiben und der Zwölfapostellehre, daß in der alten Kirche die mit Wundergaben ausgestatteten Männer — man mag sie enthusiastische Charismatiker nennen — eine hochbedeutsame Rolle spielten. Von einer „enthusiastischen Organisation" zu reden, geht aber nicht an. Denn jenes enthusiastische Regiment ist, wie seine Verfechter selbst einräumen, „anarchistisch", während jede Organisation eine geregelte Ordnung besagt. Sohms Auffassung, daß diese urchristliche Regierungsform die einzige war und im Widerspruch zu jedem Rechtsbegriff steht, ist jetzt allgemein aufgegeben. Charismatisch, freilich in dem von uns im Aufsatz über das Fortleben Christi erläuterten Sinn, war jede Vorherrschaft in der Kirche.

In manchen Gemeinden nahmen vor Einrichtung des ordentlichen Amtes die „Enthusiasten" eine bevorzugte, gebietende Stellung ein. Nur das deuten unsere Quellen an. Den Gläubigen der Gemeinden kam nun eine Art Anerkennungs- und Prüfungsrecht dieser außerordentlichen Männer zu. Das war offenbar notwendig, um Streitigkeiten und Mißbräuchen zuvorzukommen. Alle Quellen stellen aber zugleich Wertmesser und Maßstäbe auf, nach denen die Christen zu urteilen haben. Diese Kennzeichen sind ihrem persönlichen Ermessen entzogen und wurzeln teils in Grundsätzen, die sich durch Erfahrung bewährt hatten, teils in Anordnungen der ersten Kirchengründer, und teils sind sie nach Gemäßheit und dem Vorbild des Glaubens ausgedacht. Diese Maßstäbe begrenzen die Macht der Enthusiasten und die Rechte der urteilenden Gemeinden.

Stanislaus von Dunin-Borkowski S. J.

Innere Weiterentwicklung im deutschen Protestantismus (Verfassungsfragen).

Die Sorgen und Nöte, welche im Gefolge der so plötzlich ausgesprochenen Trennung von Kirche und Staat auf Katholiken und Protestanten eindrängen, lasten naturgemäß, wie schon früher gezeigt wurde[1], mit besonderer Wucht auf den protestantischen Landeskirchen Deutschlands und zuallermeist auf der tonangebenden Haupt- und Musterkirche des deutschen Protestantismus, der altpreußischen Landeskirche. Schon die Tatsache, daß im Gegensatz zu Sachsen, Mecklenburg und Süddeutschland, wo der Staat den Protestanten einigermaßen freie Hand für den Neubau ihres Kirchenwesens ließ, in Preußen drei „evangelische", zum Teil sozialdemokratische Staatsminister sich als Nachfolger des Königs von Preußen im Amt des obersten Landesbischofs aufspielten, erregte auf verschiedenen Seiten Staunen und Verwirrung, Ärger und leidenschaftlichen Widerspruch. Das preußische Kirchenregiment hatte es versäumt, gleich in den ersten Tagen der Revolution eine Generalsynode, einen Kirchentag oder etwas ähnliches zu veranstalten, und als man später das Verpaßte nachholen wollte, gaben die drei inzwischen ernannten „heiligen 3 Könige" (so nannte man ironisch die in evangelicis beauftragten Minister) zu verstehen, daß sie erst dann ihre Zustimmung geben könnten, wenn sie Genaueres darüber vernommen hätten, was da über Neubau der Landeskirche beraten und beschlossen werden solle.

Als sie nach langen Verhandlungen darüber beruhigt waren, daß in der neuen Kirchenverfassung auch die Demokratie zu ihrem Rechte kommen und ein freisinnigeres Wahlrecht zugestanden werden sollte, gaben sie ihren Widerstand auf, und die preußische Generalsynode konnte endlich vom 10. bis 24. April 1920 stattfinden, um zunächst einmal dieses neue Wahlrecht für eine verfassunggebende Synode zu beschließen. Volle vierzehn Monate später erfolgten dann Ende Juni 1921 auf Grund dieses Wahlgesetzes in den alten Provinzen die Wahlen. Die Synode selbst

[1] Vgl. diese Zeitschrift 97 (1919) 190 ff. und 100 (1921) 425 ff.

wird wohl kaum vor Anfang 1922 zu tagen beginnen. Inzwischen aber nahmen in Presse, Versammlungen, Vereinen und allerlei Volkskirchenräten die hitzigen Zwiegespräche und Monologe über die beste, richtigste, einzig mögliche „evangelische" Form der Kirchenverfassung ihren Fortgang und erpreßten einem bekümmerten Lutheraner die Klage: „Wie Schneeflocken im Winter so jagen sich diese Vorschläge; je kühner, je radikaler, desto besser, so denken viele." (Allg. Ev.-Luth.-Kirchenztg. 1918, Nr. 50, S. 1089.)

Wie radikal diese Entwürfe manchmal aussahen, erfahren wir aus einigen Beispielen.

Einer der kühnsten Architekten eines Neubaues ist der ganz links stehende neuprotestantische Pfarrer Heydorn in Hamburg. Er schreibt in der Zeitschrift „Das neue Deutschland", die von Prof. A. Grabowsky in Berlin herausgegeben wird:

„Volkskirche, Volkskirche! so hallt der Ruf jetzt. — Welches Volk denn? Der ganze große katholische Volksteil und neben ihm die Anhänger anderer Religionssysteme fallen fort. Schon darum wäre der Ausdruck Volkskirche unangebracht".... „Einstweilen bleiben für die Volkskirche nur die sog. Liberalen und die Gleichgültigen übrig. Man glaubt dort immer noch an eine evangelische Kirche und hat aus der Kirchengeschichte und den eigenen Kirchenerlebnissen nicht gelernt, daß eine evangelische Kirche gemäß dem Prinzip des Protestantismus (Auf-sich-selbststellen des religiösen Individuums, frei von jeglicher menschlichen Autorität) eine Unmöglichkeit ist.... Nein, die evangelische Kirche ist seit langem reif zum Zerfall. Andrerseits liegt das Bedürfnis, gelegentlich Feierlichkeit höherer Art über das mühselige Leben zu breiten, nicht nur bei Christen vor, sondern ebensogut bei den Freidenkern und nicht am wenigsten bei den Arbeiterscharen. Sie finden eben keine Befriedigung dieses Bedürfnisses, weil ihnen die entsprechenden Räumlichkeiten, Personen und sonst erforderlichen Einrichtungen nicht zu Gebote stehen."

Heydorns Vorschlag geht dahin, „daß die evangelische Kirche demütig und freundlich sage: Wir sind nur dem Namen nach noch eine Kirche und werden es nie mehr wirklich sein. Was wir an Besitz haben, ist uns teils vom Staate, teils von den Vorfahren, teils auch aus der Säkularisation katholischer Güter zugeflossen, war also ursprünglich für das ganze Volk oder wenigstens für einen größeren Teil, als wir ihn darstellen, bestimmt. Darum lösen wir uns als Kirche auf und geben, was wir haben, in die Hände der Volksgesamtheit zurück und bitten, daß das Volk als ganzes mit dieser unserer Hingabe zugleich die Verpflichtung übernehme, überall im Lande den religiösen, ethischen und Weltanschauungsgemeinschaften, die ein Bedürfnis darnach bekunden, unentgeltlich Feier- und Lehrstätten, Lehrer und Musiker und das sonst Erforderliche zur Verfügung zu stellen. Es soll sich also das gesamte Volk als Kirche konstituieren."

„In der Praxis", so fährt Heydorn fort, „würde sich der Vorschlag in Hamburg etwa so verwirklichen lassen: Alle Kirchen und Vereinigungen der genannten Art

lösen sich auf. Der Staat übernimmt ihr gesamtes Hab und Gut. Gleichzeitig gruppieren sich die Bewohner je nach ihren Überzeugungsnuancen neu, so daß z. B. die Glieder der bisherigen evangelisch-lutherischen Kirche hinfort sich auf viele verschiedene zum Teil neugebildete christliche Gemeinschaften verteilen würden. Alle diese Gruppen melden sich bei der Regierung an und erhalten von dieser je nach ihrer Größe das Gehalt für eine oder mehr Lehrpersonen sowie Kult- und Lehrstätten zugewiesen, die natürlich immer Eigentum der Gesamtheit (der Universalkirche) bleiben und auch gleichzeitig mehreren zur Benutzung zugewiesen werden können (z. B. Große Michaeliskirche früh bis 9 Uhr für die evangelische Gemeinschaft A, 9—12 für den Monistenbund, 12—3 für die Buddhisten, 3—6 für die Juden, 6 Uhr bis Schluß für die Katholiken und so wechselnd weiter)." (Das neue Deutschland 1919, 5. Heft, S. 97.)

Der Herausgeber der Zeitschrift „Das neue Deutschland" fand den Vorschlag Heydorns so bedeutend, daß er sein Blatt zu Gegenäußerungen offen hielt. Ein konservativer holsteinischer Edelmann, P. v. Hedemann-Heespen, verwarf die Sache rundweg aus religiösen und praktischen Gründen und mit beißendem Spott (1. Januarheft 1920 der genannten Zeitschr.).

Dann meldete sich aber Pastor Hans Müller aus Röcknitz zum Wort und gab zu:

„Es ist vollkommen richtig: Wenn man sich unter Kirche immer so etwas ähnliches wie die katholische Kirche vorstellt, kann es eine evangelische Kirche nicht geben. Denn die Reformation ist die Zertrümmerung der Kirche als des Gehäuses des Christentums gewesen. Trotzdem hat es diese vier Jahrhunderte eine evangelische Kirche gegeben, und erst heutzutage bereiten sich Spatzen auf den Dächern dazu vor, von ihrem Zerfall zu singen. Das hängt mit einem Wandel im Kirchenbegriff zusammen. Jetzt herrscht der Gedanke vor: Kirche ist ein Bekenntnisverein, und so gedacht ist der Abfall von ihr und ihr Zerfall in unendlich beliebige Bekenntnisvereinskirchen ebenso gewiß als ihre dauernde Verschmähung durch das, was Heydorn die bürgerlichen und proletarischen Freidenker nennt. Aber wir müssen uns doch endlich klar machen, daß die Auffassung der Kirche als eines durch Bekenntnisparagraphen u. dgl. uniformierten Gesinnungsvereins auf einer modernen Verschiebung beruht. Was die Reformation ursprünglich als Kirche hinterließ, war etwas anderes. Es war die Anstalt und Stiftung, die den Zweck hatte, innerhalb der Grenzen des betreffenden Staates die ererbten Kircheneinrichtungen zu verwalten und die Religion zu pflegen. Der einzelne fühlte sich nicht als Kirchenglied; sondern als Staatsbürger bediente er sich der öffentlichen Religionspflege. Die Schattenseiten dieses protestantischen Landeskirchensystems sind ja bis zum Überdruß erörtert worden." „Das merkwürdige Phänomen des landesfürstlichen Kirchenherrentums" sei aber zu verstehen „als ein Symbol für die Tatsache, daß das Wesen unseres lutherischen Protestantismus die Negierung des römischen Weltkirchenstaatsgedankens und die Anlehnung der Religions-

pflege an die verfaßte Volksgemeinschaft, den Staat ist. Von diesem organischen Ineinander haben Staat und Kirche gleichen Vorteil. ... Der Katholizismus sagt: Die Lebensform des Menschen ist die Kirche, der Protestantismus sagt: Die Lebensform des Menschen ist der Staat. ... Von diesem Programm erwarte ich alle die sieben Vorteile, die Heydorn[1] von dem seinigen aufzählt" (Das neue Deutschland, 1. Februarheft 1920).

Diese Vorstellung vom Wesen der protestantischen Kirche ist keineswegs neu. Schon der bedeutende Theologieprofessor Richard Rothe in Heidelberg vertrat um die Mitte des vorigen Jahrhunderts den Satz, daß es Ziel und Bestimmung dieser Kirche sei, im Staate aufzugehen, weil es in der Natur des Staates liege, daß er alle Bereiche des Lebens und der Kultur selbstherrlich zu pflegen und zu ordnen habe. Rothes Kirchenbegriff, der aus Hegels Philosophie herstammt, hat in den letzten Jahrzehnten auch sonst da und dort Anklang gefunden, weil er das Staatskirchentum, den Cäsaropapismus auf eine unerschütterliche Grundlage zu stellen schien.

Nun hat diese Grundlage auf einmal versagt, und die heutigen Landesregierungen zeigen weder in Hamburg noch sonstwo Lust, sich auf die Heydorn-Müllersche Religionspflege einzulassen[1]. Der so entstandenen Notlage sucht ein anderer Plan Rechnung zu tragen.

Pfarrer Dr. Hans Hartmann in Solingen-Foche sieht im Geiste die Austrittsbewegung aus der protestantischen Kirche lawinenartig anschwellen, wenn diese Kirche nicht ihre Rückständigkeit gründlich abstreift. Um sie aber zu einer solchen neuen Reformation zu zwingen, bestehe, sagt er, das beste Mittel darin, „daß das Volk selbst die Befreiung, die Revolutionierung der evangelischen Kirche in die Hand nimmt".

In Form eines Ultimatums richtet Dr. Hartmann folgende sechs Forderungen an seine Landeskirche:

„1. Völliges Aufgeben jeder dogmatischen Bindung und jedes Bekenntnisses, das vielmehr den einzelnen oder besonderen sich bildenden Gruppen frei überlassen bleibt.

2. Unbedingtes und restloses Eintreten für Gerechtigkeit auch im Wirtschaftsleben und bewußter Kampf der Kirche gegen den Mammon, den Jesus als den Gegengott bezeichnet, und zwar Kampf gegen ihn in allen seinen Formen.

3. Sofortige Ausschreibung von Neuwahlen für die Gemeindekörperschaften. Aktives und passives Frauenwahlrecht.

---

[1] Inzwischen ist Pastor Heydorn von dem Hamburger Kirchenregiment abgesetzt worden, nicht wegen der hier ausgesprochenen Ansichten, sondern weil er eigenmächtig die christliche Taufe abschaffte und andere Neuerungen vornahm.

4. Völlige Freiheit der Einzelgemeinde, die eine religiöse und Kulturgemeinschaft sein soll, in der Gestaltung ihrer Formen. Schutz aller Minderheiten, auch sozialistischer.

5. Aufbau der Einzelgemeinden im demokratischen Sinne. Der Pfarrer ist auf Zeit anzustellen oder zum mindesten ist die Garantie zu schaffen, daß er nur bleibt, wenn er das Vertrauen seiner Wähler besitzt. Dasselbe gilt für die durch Verhältniswahl zu schaffende Kirchenleitung.

6. Solange für sozialistische Gemeinden oder Minderheiten geeignete Pfarrer nicht vorhanden sind, haben jene das Recht, sich Männer und Frauen ihres Vertrauens auch ohne theologische Fachbildung zu wählen."

Dieses Ultimatum soll durch eine Massenbewegung an die Kirchenleitungen, besonders an die preußische Generalsynode gestellt werden. Wenn dann binnen einer Frist von etwa einem halben Jahr ihm nicht Folge geleistet wird, setzt sich die Lawine in Bewegung, der Massenaustritt erfolgt. „Sorgen wir, daß die Massen bereit stehen zum Neuaufbau oder zum Austritt. Es ist eine neue Zeit und es muß Neues werden!" (Die Christl. Welt Nr. 37 vom 11. Sept. 1919.)

Hartmanns Aufruf blieb nicht unerwidert. Zuerst nahm ein hessischer Pfarrer das Wort:

„Das mußte kommen, damit die Lage möglichst klar gezeichnet werde. Und mußte so schroff kommen, denn ‚sonst wacht die Kirche nicht auf'. ... Das muß anders werden. Entweder die Kirche ist Priesterkirche in einem festen hierarchischen Bauwerk und mit universaler Mission wie die katholische Kirche; dann kann sie bestehen. Oder es findet sich in ihr der Ausdruck des religiösen Gemeinsamkeitsbewußtseins des Volkes und seines edelsten Wollens; auch dann kann sie bestehen und das Volksleben beeinflussen, nicht aber, wenn sie rückständig alt, tot, ohne Verbindung mit dem lebendigen Leben der Gegenwart — auch ihrem religiösen Leben — abseits verkümmert. ... Was müssen wir dann tun? Gar nichts — gar nichts Besonderes. Gott tun lassen. ... ‚Das muß alles anders werden.' Ja, aber nicht so sehr diese oder jene Äußerlichkeit! Es geht nicht an, erst die Form schaffen wollen, die sich dann mit neuem Geist füllen soll. ... Ist das Neue erst zur Wirklichkeit reif geworden, so wird es die Form von sich selber aus schaffen. .... Die Geschichte nimmt sich Zeit. Gottes Mühlen mahlen langsam. Soll ein neues Christentum erwachen, so muß das alte vergehen ... und wir werden eines Morgens aufwachen und es wird da sein." So Pfarrer K. Wessendorft in Kempfenbrunn. (Die Christl. Welt Nr. 39, 25. Sept. 1919.)

Ganz ablehnend äußerte sich Pfarrer Südmeyer in Rotthausen:

„Wir dürfen doch das geschichtlich Gegebene bei dem zukünftigen Neubau unserer Kirche durch radikal-revolutionäre Gedanken nicht in dem Maße aus den Augen verlieren, wie das bei Hartmann der Fall ist. ... Dann wird das nur die eine verhängnisvolle Folge haben: Untergang des Protestantismus, aber ungeahnter Aufschwung und nie geahntes Aufblühen des Katholizismus." (Die Christl. Welt Nr. 40, 2. Okt. 1919.)

An der gleichen Stelle gab Pastor Günzel in Breslau sein Urteil über den Fall dahin ab:

„Hat Dr. Hartmann mit seinem Aufrufe in Nr. 37 recht, so darf man wohl davon sprechen, daß das Ende der evangelischen Kirche gekommen ist. Denn wird dieses Ultimatum nicht angenommen, so kommt eben der angekündigte Massenaustritt, wird es aber angenommen, so gibt es doch keine Kirche mehr, sondern es kann dann nur noch freie evangelische Gemeinden geben. ... Die Not der evangelischen Kirche in der Gegenwart kommt daher, daß im evangelischen Volke, vorab in den Massen der Großstädte, so wenig Religion lebendig ist[1]; die Hoffnung, daß dieses schwache Leben sich Formen schaffen wird, ist nicht sehr begründet. ... Alles Geistige auf Erden braucht einen Körper, um wirksam werden zu können. Der Geist, der in der römischen (!) Kirche lebt, hat sich in dieser Kirche den Organismus geschaffen, der ihm entspricht und durch den er aufs kräftigste in der Welt wirkt. Auch der Geist evangelischer Frömmigkeit bedarf eines Organismus, einer äußeren Lebensform. Die wird nur von denen geschaffen werden, die von diesem Geiste im Innersten ergriffen sind." (Die Christl. Welt 1919, Nr. 40.)

Weniger pessimistisch faßte Pfarrer Ewald Stier in Schackstedt Hartmanns Schwierigkeit an. Er schreibt:

„Es wird viele unter den Lesern geben, die die darin gestellten Forderungen unterschreiben. Aber wie kann man daraus ein Ultimatum an die Kirche machen? Wer ist denn die Kirche? Sind wir denn Untertanen, die ihre Forderungen von einer Obrigkeit gewährt oder abgelehnt bekommen? Sind wir denn Draußenstehende oder sind wir, die wir fordern — auch Hartmann und seine Freunde, auch die Sozialdemokraten — nicht Kinder des Hauses, gleichberechtigt mit den andern, sind wir nicht alle selber die Kirche? ... Wer so empfindet wie Hartmann, hat vielmehr die Pflicht der Arbeit als das Recht zu einem Protest. Wer Einfluß hat auf die Sozialdemokratie, wie Hartmann sich dessen rühmt, der hat überhaupt das Schicksal der Kirche in der Hand. Es kann gar keinem Zweifel unterliegen, daß die Kirche die freiheitlichsten Verfassungsformen bekommt, wenn die sozialdemokratischen Kirchengenossen sich an der Arbeit dafür beteiligen. Das ist die Aufgabe der Gegenwart." (Die Christl. Welt 1919, Nr. 41.)

Im Königreich Sachsen erließen um dieselbe Zeit 28 protestantische Pastoren einen Aufruf zum Beitritt in den „Sächsischen Pastorenbund Neue Kirche".

„Dieser", sagt der Aufruf, „tritt ein für 1. die volle Bewegungsfreiheit aller theologischen Richtungen, 2. die volle demokratische Kirchenverfassung, 3. die Überwindung des kapitalistischen Egoismus durch einen aus dem Geist der Brüderlichkeit geborenen Sozialismus, 4. eine Neuordnung der Weltpolitik im Sinn des Völkerbundgedankens." (Allgem. Ev.-Luther. Kztg. 1919, Nr. 28.)

[1] Von G. gesperrt.

Inzwischen hat die Hinneigung zu den Grundsätzen und Forderungen der Sozialdemokratie unter der protestantischen Geistlichkeit Fortschritte gemacht. Das zeigte sich deutlich auf dem letztjährigen „Christlich-sozialen Kongreß" am 23. und 24. Juni 1920 zu Berlin.

Gegründet wurde der Kongreß im Mai 1890 von dem orthodoxen Hofprediger Adolf Stöcker; dann aber gewannen die liberalen Amtsbrüder der Harnackschen Richtung die Oberhand und drängten den Gründer beiseite[1]; 1920 wurden auch die Liberalen zum alten Eisen gelegt, und die „Jungen", die sozialistischen Pastoren, führten das große Wort.

„Die Tagung war charakterisiert durch das Auftreten evangelischer Sozialisten. Die ausgewählten Referenten und Gegenreferenten gehörten ausschließlich den Linksparteien, der Demokratischen, der Mehrheitssozialistischen und der Unabhängigen Partei an." (Deutsche Zeitung 1920, Nr. 300, 4. Juli.)

Allein die große Masse der Protestanten stand nicht hinter den lärmenden Stürmern. Diese sind und bleiben Rufende in der Wüste der Gleichgültigkeit. In den Industriegegenden ist die überwältigende Mehrzahl der Religion abgestorben. Anderswo hangen die Lutheraner aus Überlieferung an dem liebgewonnenen Alten und suchen dazu noch in allerlei Gemeinschaftskreisen, Konventikeln und Erweckungen Schutz gegen die Zudringlichkeit der Neuerer. Die Stärke dieses Beharrungstriebes zeigte sich ganz auffallend bei den Neuwahlen zu den protestantischen Landessynoden in Baden und Württemberg. Obwohl es nach dem Ton der führenden politischen Zeitungen Süddeutschlands scheinen konnte, als habe der freisinnige Neuprotestantismus in beiden Ländern die Oberhand, so gewannen doch bei den Neuwahlen zu den kirchlichen Landesversammlungen sowohl in Baden als in Württemberg aus dem besagten Grunde die „Positiven" oder Altgläubigen weitaus die Mehrheit. Noch durchschlagender war der Sieg der Altgläubigen in Bayern und Mecklenburg.

So sehr man sich auch bemühte, das Schlagwort „Volkskirche" allen mundgerecht zu machen, blieb doch der deutsche Protestantismus angesichts der Kirchenfeindschaft der großstädtischen Arbeiter und der religiösen Gleichgültigkeit oder Erstorbenheit der Gebildeten eben nach wie vor eine Pastorenkirche, und der Kampf tobte im wesentlichen zwischen den Richtungen unter den Predigern. Diese aber wurden im Lauf der beiden letzten Jahre mehr und mehr von Gehaltfragen und Sorgen um das materielle Fortkommen geplagt. In ihren Blättern spielten allgemach

[1] J. Kißling, Der deutsche Protestantismus II 277.

Fragen des Einkommens, der Aufbesserungen und Zulagen eine beherrschende Rolle.

Eine Folge dieser drohenden oder schon vorhandenen Not ist es, daß man über die kirchlichen Neubaupläne an den meisten Stellen wesentlich nüchterner und real-politischer denkt und fühlt. Man sieht wohl ein, daß viel altes Flickwerk abgebrochen und umfassende Neubauten in Angriff genommen werden sollten, aber man fürchtet die materiellen Folgen einer so gewaltigen Krisis für den Pastorenstand und denkt an die Rückwirkung auf die kirchlich-religiöse Zukunft des Protestantismus. Wenn infolge des neuen Zustandes die Zahl und das Ansehen der Predigerschaft sinkt, müssen die Kirchen noch mehr veröden. Daraus ergibt sich die Nutzanwendung: Halte, was du hast! Suche möglichst viel von dem alten Bau in die neuen Verhältnisse hinüberzuretten. Sei konservativ!

Professor Adolf Harnack rechnete schon im Jahre 1896 mit diesem Geisteszustand, als er schrieb:

„Ich gehöre nicht zu denen, die unsere protestantischen Landeskirchen in einem Zustande der Zersetzung sehen und meinen, daß sie in Bälde untergehen werden oder doch einer gewaltigen Krisis entgegensteuern. Ich glaube umgekehrt, daß sie sich zurzeit in einer Epoche kräftiger Konsolidierung befinden, daß sich diese noch verstärken wird, und daß somit irgendwelche Anzeichen des Untergangs oder der Zersetzung nicht vorhanden sind. So, wie sie sich teils von ihrem Ursprunge her teils in besonders kräftiger Weise in unserem (19.) Jahrhundert an den Staat, die Gesellschaft, den Patriotismus, die Überlieferung, die Autoritäten und die populäre religiöse Stimmung angeschmiegt haben, sind sie sehr feste und schwer angreifbare Gebilde geworden. Sie haben sich in der gegenwärtigen Zeitepoche eingerichtet, wie sich einst das alte Christentum im römischen Reiche eingerichtet hat, und nichts deutet darauf hin, daß sie eine kürzere Dauer haben sollten als unsere Epoche. Sind doch um die Wette Regierung und Gesellschaft, frommer Sinn und Indifferenz, in gewisser Weise Freund und Feind bemüht, den Kirchen auf der Entwicklungslinie, auf der sie sich befinden, zu Hilfe zu kommen, damit sie immer mehr das werden, was die natürliche Entwicklung der Dinge sie werden läßt." [1]

Harnack hat damals nicht geahnt, daß die Dauer unserer Epoche ihrem Ende schon so nahe war, aber was er vom Anschmiegen sagt, gilt heute noch in verstärktem Maße. „Versorgungsanstalten" hat man seinerzeit die Gebilde nennen wollen [2]. Wenn nämlich die geistigen, ideellen, religiösen

---

[1] A. Harnack, Zur gegenwärtigen Lage des Protestantismus. Reden und Aufsätze II² (Gießen 1906) 132.

[2] Drei offene Wunden des heutigen Protestantismus 5 (Wittenberg und Rom III. Bd., 4, Berlin 1897).

Rücksichten des Glaubens und Gewissens allein oder in erster Linie den Ausschlag geben, so wäre es das Natürlichste und Selbstverständliche, daß die entgegengesetzten Richtungen und „Religionen“ im Protestantismus, die bisher in den „evangelischen“ Staatskirchen gewaltsam unter einem Dach zusammengehalten waren, von der neugewonnenen Freiheit Gebrauch machten und daß sich die gleichgesinnten Glaubensgenossen zu wirklichen Bekenntnisgemeinden zusammenschlössen: Lutheraner mit Lutheranern, Kalviner mit Kalvinern, Neuprotestanten mit Neuprotestanten usw. Aber hier stoßen wir gleich auf die Ur- und Erbsünde des ganzen Protestantismus, den unbegrenzten Subjektivismus.

Eine für ihr Kirchenwesen mit warmer Liebe erfüllte protestantische Dame, Hertha v. Gebhardt-Triepel in Berlin, spricht sich darüber in folgenden Worten aus:

„Es scheint, als suche die langsam alternde evangelische Kirche sich selbst das Grab zu schaufeln. In dem Augenblicke, wo es ihr nottäte, in einem Punkte ihre Kräfte zu konzentrieren, erregen die bevorstehenden Wahlen zur großen verfassunggebenden Kirchenversammlung heftiger denn je die Gemüter, und was sich immer mehr in den Vordergrund drängt, ist nicht das Streben nach einer inneren Erneuerung der Kirche, die die vorzunehmende äußere Erneuerung erst zu einer wirklichen Tat machen könnte, sondern der alte Zwiespalt der Anschauungen, der Bekenntnisse innerhalb des sog. evangelischen Bekenntnisses. Erbfehler der evangelischen Christenheit, Wurm, der von jeher an ihren Früchten nagt: Sie war stets, schon ihrem Ursprung nach, vorwiegend protestantisch, d. h. erstens in ständiger kritischer Abwehr gegen den Katholizismus begriffen und niemals fähig, sich ihm als ein seiner Gewalt und Macht gewachsenes festes Gebilde gegenüberzustellen; dann aber zweitens das, was eine Kirche vor allem nicht sein sollte, ein Kampfplatz der Meinungen.“ („Das Neue Deutschland“, April 1920.)

Dieser mehr und mehr zum äußersten Individualismus gesteigerte Subjektivismus hat es dahin gebracht, daß unter den deutschen Protestanten keiner mehr die Sprache des andern versteht, und daß es, wenn man von den ganz ungebildeten Mitgliedern absieht, so viele Bekenntnisse, Religionen und Frömmigkeitsformen als protestantische Köpfe gibt. Kaum hatte eine Gruppe sich unter der Fahne der Bekenntnistreuen oder Bekenntnisfreunde zusammengeschlossen und einen Anlauf zur Sammlung genommen, als sich die Frage erhob: „Welches Bekenntnis?“ Soll es das streng lutherische der unveränderten Augsburger Konfession und des Konkordienbuches sein oder eine mildere Form des Luthertums, die im „Kleinen Katechismus“ ihren Sammelruf hat? Die Reformierten oder Kalviner,

die im Altprotestantismus eine immerhin beträchtliche Minderheit bilden, werden wenig Lust haben, unter die lutherische Fahne zu treten. Der Weltkrieg hat das Selbstbewußtsein dieses reformierten Zweiges mächtig gehoben. Fehlt es doch selbst im Berliner „Reichsboten" nicht an Stimmen, die meinen, der Ausgang des Völkerringens habe dem angloamerikanischen und helvetobatavischen Kalvinismus den endgültigen Sieg über das deutsche und skandinavische Luthertum in den Schoß geworfen.

So spricht auch Professor Dr. Preuß-Erlangen von neuartigen Bedrohungen der Lutherbotschaft nicht nur durch „die römisch-katholische Frömmigkeit", sondern:

„Erst recht kommen die vom reformierten Boden ausgehenden Sekten jetzt auf ihre Rechnung. Ihre willkürliche, gänzlich einseitige Behandlung der Bibel, aus der sie beliebiges herausgreifen, weil ihnen jedes geschichtliche Verständnis abgeht, und ihre Pflege des sog. inneren Lichtes stimmt wunderschön zu der geschichtslosen Willkür der Zeit. Ausgingen sie von angloamerikanischem Boden, aber nun fanden sie auf Grund ihrer glänzenden Valuta und mit dem Geschäftserfolg des Angloamerikaners eine fette Weide namentlich in Deutschland, das durch die Entbehrungen des Krieges und vor allem durch die Revolution geschichtslos geworden war. Da gedeihen ja solche Pflanzen am üppigsten. Ganz allein das Luthertum — ich meine ein solches, das wirklich diesen Namen verdient — ging leer aus. Es stand und steht ganz allein. Es mußte in den Schatten treten, da es in unhistorischer Zeit historisch ist. Kann es das aushalten? (Allgem. Ev.-Luther. Kztg. 1921, Nr. 26, 1. Juli.)

Ein offener Anschluß an dieses siegreiche Bekenntnis[1] läge für die preußischen Protestanten um so näher, da schon in der bisherigen Landeskirche das reformierte Bekenntnis als gleichberechtigt neben dem lutherischen gegolten hat und sogar bis auf Wilhelm II. das persönliche Bekenntnis der preußischen Könige und deutschen Kaiser gewesen ist, so daß man ebensogut von einem evangelisch-reformierten als von einem „evangelischen Kaisertum" reden kann. Neuerdings wollen denn auch die verschiedenen reformierten Teilkirchen des Reiches sich zu einer geschlossenen Reichskirche mit gemeinsamer reformierter Generalsynode für ganz Deutschland vereinigen.

Die Schwierigkeit „Welches Bekenntnis?" ist übrigens mit den zwei Bekenntnissen der landeskirchlichen Union nicht erschöpft. Rechtlich und kraft königlich-landesbischöflichen Machtspruches gelten zwar in der unierten

[1] Vgl. Lic. G. Wünsch, ev. Pfarrverwalter in Meßkirch, Der Zusammenbruch des Luthertums. Tübingen 1921, Mohr.

„evangelischen Landeskirche" Preußen nur die zwei genannten Bekenntnisse als gleichberechtigt, d. h. die lutherischen und die reformierten Gemeinden behielten beide ihre früheren Sonderbekenntnisse und wurden nur zum Behuf einer leichteren Verwaltung zu einem Zweckverband zusammengelegt, so daß der Staat im Interesse des Dienstes lutherische Prediger an reformierte Gemeinden und umgekehrt versetzen konnte. Tatsächlich aber bildete sich in dem seit dem Unionsjahre 1817 verflossenen Jahrhundert ein neues drittes „evangelisches" Bekenntnis, welches sich das unierte nennt. Ohne jemals gesetzlich anerkannt zu sein, hat es sich doch durch das Gewicht der Tatsache die Gleichberechtigung neben den beiden legitimen Konfessionen ersessen. Es hält sich an jene Auffassung des Evangeliums, in der Luther und Kalvin übereinstimmen, und läßt die beiderseitigen Unterscheidungslehren dahingestellt. Zum Beweis kann man auf das Verhältnis der Lutheraner und Uniert-Evangelischen in Polen hinweisen. In den preußischen Landesteilen, die durch den Friedensschluß an den neuen Polenstaat gefallen sind, gehörten die protestantischen Gemeinden durchweg zum Luthertum. Daher verlangte das lutherische Kirchenregiment in Polen und auch der polnische Staat, daß sie sich kirchlich mit den übrigen Lutheranern Polens zu einer Kirche und Konfession vereinigen sollten. Davon wollen jedoch die ehemaligen Lutheraner und jetzigen Unierten nichts wissen. Sie beklagen sich über die Zumutung als einen Eingriff in ihre kirchliche und konfessionelle Freiheit. Ihr Bekenntnis sei nicht das lutherische, sondern das unierte.

Aber auch die Dreizahl der Bekenntnisse wird dem heutigen Glaubensstand im Protestantismus nicht mehr gerecht. Da sind einmal zahlreiche pietistische Gemeinschaften, die sich zwar zur Landeskirche rechnen, denen aber die Unterscheidung von Lutheranern, Kalvinern und Unierten ein Greuel oder wenigstens Nebensache, „tote Orthodoxie" ist, weil sie allein an die Bibel, an das Evangelium und die Auslegung durch den Geist Gottes gebunden sein wollen. Ihr Grundsatz ist: „Wir stehen offiziell und mit Bewußtsein auf dem Boden der Landeskirche . . . Die Kirchen sind uns aber nicht mehr, aber auch nicht weniger als Baugerüste, innerhalb deren Gott seinen Tempel baut" (Kißling, Protestantismus II 401).

Auf der andern Seite stehen die ebenso zahlreichen Neuprotestanten, die selbst eine Bindung an die Heilige Schrift als eine Urkunde der Offenbarung ablehnen und dem Evangelium nur so weit vertrauen, als es mit ihrer eigenen Einsicht, ihrem autonomen Gewissen und ihrer freien

Forschung im Buche der Natur harmoniert. Beide Zweige, die positiven Bibelchristen wie die liberalen Neuprotestanten, gehen wieder in viele Schattierungen auseinander, die in gesonderten Gemeinschaften, Gruppen oder Konferenzen ihre religiöse Pflege und Erbauung suchen.

Angesichts dieses verwickelten Zustandes in den Landeskirchen entsteht die Frage: Wie soll der Neubau der evangelischen Volkskirche Deutschlands aussehen, wenn er den Stürmen der Zukunft trotzen will? Genauer gesprochen lautet die erste Frage: Wie muß das Bekenntnis dieser Kirche lauten, damit es als Losung, Einheitsband und Glaubensrichtschnur alle Bekenner zusammenhalte?

Wie in einem früheren Artikel dieser Zeitschrift (100 [1921] 427 ff.) berichtet wurde, wollte der Generalsuperintendent Zoellner die unter den heutigen Umständen unlösbare Frage dadurch lösen, daß er vorschlug: Die Evangelische Landeskirche, Staatskirche oder Volkskirche, hat als öffentlich-rechtliche Organisation zur Pflege der Religion überhaupt kein Bekenntnis. Als Zweckverband, Gesinnungsgemeinschaft oder Rahmenkirche beschränkt sie sich auf das Instandhalten der Einrichtungen, die dem Genuß und der Förderung der gemeinsamen deutsch-protestantischen Kulturgüter dienen können und bisher gedient haben. Sie überläßt es dann den verschiedenen Richtungen sich innerhalb dieser Kirche mit ihren näheren Glaubensgenossen zu besondern Bekenntnisgemeinschaften zu verbinden. Diesen Vorschlag machte Zoellner im Jahre 1916 noch unter dem alten obrigkeitlichen Kirchenregiment. Damals hatte ein solcher Ausweg kaum Aussicht auf Erfolg und wurde von den Altprotestanten, auf die es doch vor allem ankam, fast einstimmig und oft entrüstet abgewiesen. Unterdessen hat sich aber doch die Tonart schon merklich geändert.

Im früheren Zustand konnten die Orthodoxen oder Altprotestanten hoffen, durch Betonung des geschriebenen Rechtszustandes die Neugläubigen aus der gesetzlich allein anerkannten Kirche der Bekenntnisse hinauszudrängen. Es wäre diesen dann freigestellt, sich in eine oder mehrere Freikirchen zu organisieren, während der landeskirchliche Besitz in den Händen der Altgläubigen verbliebe. Angesichts der Trennung von Staat und Kirche und des zum Grundsatz erhobenen Schutzes der Minderheiten ist dieser Weg der Gewalt verschlossen. Jetzt zeigen sich erst die bedenklichen Folgen jener „kräftigen Konsolidierung", jenes „Sich-anschmiegens an Staat und Gesellschaft, Überlieferung und populäre Stimmung", von der Harnack vor Jahren gesprochen hat. Wie die Sorge um das Zeitliche beruhigend auf

die allzu kühnen Neubaupläne der Heißsporne wirksam wurde, so steht heute der Blick auf das Schicksal der Kirchengüter einem vorschnellen Auseinandergehen in so und so viele Bekenntniskirchen entgegen. Man denke an die Zeit der Altkatholikenkämpfe. Mit welchem Eifer haben da sich die Protestanten dafür eingesetzt, daß den altkatholischen Minderheiten trotz ihrer Auflehnung gegen Bekenntnis und Verfassung der römisch-katholischen Kirche ihr Anteil am katholischen Kirchenvermögen und die Mitbenutzung der kirchlichen Gebäude und Einrichtungen gewahrt blieb! Nun können sie es doch nicht als Unrecht empfinden, wenn bei der Spaltung einer landeskirchlichen Gemeinde in mehrere Sekten oder Bekenntnisse die deutschen Gerichte jedem Teil die Quote zusprechen, auf die er Anspruch hat. Man kann also heute schon mit Bestimmtheit sagen: Dem Zoellnerschen Vorschlag gehört die Zukunft.

In welcher Form oder mit welchen Worten der Grundsatz in den neuen Verfassungen der Landeskirchen ausgesprochen wird, darauf kommt wenig an. Ob man das Bekenntnis ganz unerwähnt läßt, ob man ausdrücklich beschließt: „Das Bekenntnis ist nicht Gegenstand der Verfassung", oder ob man sich auf irgendeine der vielen unbestimmten und mehrdeutigen Formulierungen[1] oder gar auf die Summe der „Bekenntnisschriften", die in Geltung bleiben sollen, einigt, der praktische Erfolg bleibt in jedem Fall der gleiche: Es ist eine äußere Einheit ohne innere Übereinstimmung, wie sie schon auf dem Dresdener Kirchentag 1920 schmerzlich empfunden wurde (diese Zeitschr. 100 [1921] 437).

Dem Herausgeber eines sehr einflußreichen Gemeinschaftsblattes erpreßt dieser Zustand die Klage:

---

[1] Für die im Jahre 1921 neugebildete Thüringer evangelische Landeskirche, zu der außer Reuß ä. L. alle kleinstaatlichen Landeskirchen von Großthüringen gehören, hat man als ihr Bekenntnis gewählt:

„1. Sie steht auf dem Grund der Heiligen Schrift. Die Quelle ihrer Lehre und ihres Lebens ist Jesus Christus und sein Evangelium.

2. Sie bekennt sich im Heimatlande der Reformation insbesondere zu der Erneuerung des Evangeliums durch Martin Luther."

Das neue Bekenntnis der bayerischen Landeskirche lautet: „Die evangelisch-lutherische Kirche in Bayern r. d. Rh. steht auf dem alleinigen Grund der Heiligen Schrift. Sie hält sich in Lehre und Leben an das evangelische lutherische Bekenntnis."

Vorsichtigerweise sind diese Worte nicht in einen Verfassungsparagraphen gesetzt, sondern stehen als Überschrift über der ganzen Verfassung. Überschriften haben keine Gesetzeskraft. Die Gleichberechtigung der alt- und neuprotestantischen Richtungen bleibt unangetastet.

„Mit unserer Kirche ist nichts anzufangen. Sie ist zur Verteidigung nicht gerüstet und erst recht nicht zum Angriff. Von den Weltlichen wird sie für nichts geachtet und von den Katholiken wird sie verachtet. Nichts ist uns auf dem Dresdener Kirchentag so klar geworden als das, daß sich mit dieser Ja- und Nein-Kirche keine Schlachten schlagen und keine Siege erfechten lassen. Der liberale Geist hat die Kirche der Reformation entnervt." („Licht und Leben" 1920, Nr. 15/16.)

Wie vor hundert Jahren die evangelische Union unter dem Einfluß des Rationalismus aus praktischen Rücksichten zum Sieg gelangte, so wird in naher Zukunft der Neubau des protestantischen Kirchenwesens aus ähnlichen praktischen Gründen einen Kompromißcharakter tragen. Darauf hat der einflußreiche Generalsuperintendent von Berlin Dr. theol. Axenfeld auf der kirchlichen Konferenz der Kurmark zu Potsdam am 10. Mai 1921 in einem „anderthalbstündigen fesselnden Vortrag" seine Zuhörer schon vorbereitet. Das Wort „freie Volkskirche" habe einen bestechenden Klang, sagte er; aber eine Volkskirche in dem Sinn, daß sie das ganze Volk umfasse, sei jetzt in Deutschland undenkbar. Eine Inthronisation der Massen bedeute ohnedies den Anfang vom Ende der Kirchen. Ein anderer Gedanke: Volkskirche auf Grund gemeinsamer innerer Überzeugung führe zum geraden Gegenteil, der Bildung ganz kleiner Bekenntniskirchen. Für die neue Volkskirche in Deutschland solle die allgemeine Wehrpflicht gelten in dem Sinne, daß die Geistlichen und die lebendigen Gemeindeglieder aufs engste zusammenwirken müssen, das Ziel auf den Dienst am Volksganzen gerichtet. Was den Verfassungsbau selber betreffe, so solle man nicht vergessen, daß es sich dabei stets nur um ein Kompromiß handeln könne und daher keine übertriebenen Illusionen hegen. (Der Reichsbote 216 vom 11. Mai 1921.)

Noch wahrscheinlicher wird dieser Gang des kirchlichen Neubaus, wenn man hört, daß der Evangelische Bund die Vorbereitung der Angelegenheit in seine Hand genommen hat.

„Eine wichtige Aufgabe hat der Evangelische Bund damit übernommen, daß er sich in den Dienst des Aufbaus der Kirche nach den durch die Beseitigung des landesherrlichen Kirchenregiments völlig veränderten Verhältnissen gestellt hat, aus der ganz richtigen Erwägung heraus, daß es in erster Linie Aufgabe der bestehenden Korporationen ist, und daß Neugründungen in dieser schwierigen und geldarmen Zeit möglichst zu vermeiden seien. . . . Mit dem Volkskirchenbund ist eine Verständigung über die Arbeitsweise und die Abgrenzung der Arbeitsgebiete erzielt worden. Auch bei der Vorbereitung des ersten evangelischen Kirchentages war der Zentralvorstand maßgebend beteiligt." (J. Schneider, Kirchliches Jahrbuch für 1920, 476.)

Der Evangelische Bund war ja von seinem Anfang an für Zusammenschluß aller, die sich evangelisch nennen, für Gleichberechtigung der Richtungen, für Verträglichkeit der Orthodoxen und Liberalen in toleranter Weitherzigkeit. Er wird die Dinge ohne Zweifel wieder so lenken, wie sie auf dem Kirchentag in Dresden unter seiner maßgebenden Mitwirkung zum Verdruß der Positiven verlaufen sind.

Den Ausschlag in dieser Richtung wird neben den schon erwähnten praktischen Gesichtspunkten die Furcht vor der Übermacht „Roms" geben, der man nur durch eine möglichst einheitliche und geschlossene Kampfesfront gewachsen zu sein glaubt, und der gegenüber eine wenigstens scheinbare und äußere Einigkeit immer noch besser ist als gar keine.

In dieser Hinsicht ist die Lage für den Evangelischen Bund jetzt günstiger als je. Unter dem Einfluß der weltlichen Politik sind nämlich gerade die positiven Protestanten um den „Reichsboten" und die „Reformation" in einen solchen Feuereifer gegen „Zentrum, Jesuiten, Ultramontane, Römlinge, Papst, Nuntius" usw. hineingeraten, daß die Dinge jetzt ungefähr auf dem Kopf stehen. Bis kurz vor dem Krieg war es der „Reichsbote" und seine Gefolgschaft, die am Evangelischen Bund seine einseitige Frontstellung gegen Rom tadelten und beklagten. Seit dem Weltkrieg aber und besonders seit den Reichstags- und Landtagswahlen der letzten Jahre haben diese positiven Protestanten sich von den Alldeutschen und Übernationalen in eine so verbohrte Stimmung des Hasses gegen alles Katholische oder „Römische" hineinhetzen lassen, daß wir heute auf seiten des Evangelischen Bundes und der Neuprotestanten ungleich mehr Verständnis für die katholische Kirche und mehr Bereitwilligkeit zu einer Verständigung von Fall zu Fall antreffen als auf jener andern Seite. Zwar hat auch der Bund seinen Verständigungswillen uns gegenüber, wie schon früher hier bemerkt wurde, nicht dauernd festgehalten; aber solche Ausfälle der Feindschaft, wie sie der „Reichsbote" regelmäßig zutage fördert, trifft man in seinen Kundgebungen jetzt kaum noch. Wir tragen kein Bedenken, dem Evangelischen Bunde diese Anerkennung auszusprechen.

Möge also immerhin der deutsche Protestantismus unter dieser Führung seine Kräfte in der neuen Verfassung oder den neuen Verfassungen zusammenraffen zum entscheidenden Wettstreit mit der katholischen Kirche und den deutschen Katholiken. Wenn der dann zu erwartende Wettstreit nur mit sittlich erlaubten Mitteln, in anständiger Form, ritterlich und im Geiste des Evangeliums, zu dem sich beide Teile be-

kennen, ausgefochten wird, dann ist daraus kein Schaden, wohl aber großer Segen für das gemeinsame Vaterland zu gewärtigen.

„Die Konfession wird den größten Einfluß auf die deutsche Zukunft ausüben", so erklärt der erste Geschäftsführer des Evangelischen Bundes Dr. Everling auf der Generalversammlung des Bundes in Eisenach (4. Mai 1921), „die es versteht, die besten sittlich-religiösen Lebenskräfte für das Gedeihen der Nation wirksam zu machen." Von der Wahrheit dieses Satzes sind auch wir vollkommen überzeugt. Wem es aber mit dieser Behauptung Ernst ist, der darf den deutschen Katholiken keinen Vorwurf daraus machen, daß sie in fröhlichem Gebrauch der neuerlangten Freiheit Seelsorgstellen, Kirchen, Klöster, religiöse Vereine und Korporationen, sogar neue Bistümer, Wohltätigkeitsanstalten, Schulen und Vortragskurse für katholische Weltanschauung und Sittenlehre, sogar an ehemals protestantischen Universitäten, ins Leben rufen. Der Vorwand, daß hierdurch das Gleichgewicht der Konfessionen gestört werde, verfängt nicht; denn ein Wettstreit ohne gelegentliche oder dauernde Störung des Gleichgewichts ist unmöglich. Das ist ja gerade der Preis, um den gelaufen wird: wer dem andern einen Vorsprung abgewinne im sittlich-religiösen Aufbau des Volkslebens.

Während also unsere getrennten Brüder in den im Gang befindlichen oder noch bevorstehenden Kirchentagen, Synoden und Kongressen mühsam beraten, wie sie die Verfassung der neuen Volkskirche oder Bekenntniskirche auf- und einrichten, können wir Gott nicht herzlich genug danken, daß unsere katholische Kirche ein für allemal gebaut und verfaßt ist. Gebaut auf dem Felsen und Grundstein, den der Herr selbst gelegt hat mit den Worten: „Du bist Petrus . . ." (Matth. 16, 18).

Die Dankbarkeit für dieses unverdiente Glück muß uns aber auch die Pflicht ins Bewußtsein rufen, daß wir nun die reichen Schätze des Glaubens, der Gnadenmittel der sittlichen Erkenntnis und der reichen kirchlichen Gottesdienste, der Liturgie und des Gemeinschaftslebens nicht als totes Kapital liegen lassen, sondern daß jeder Katholik für seine Person und im Verein mit gleichgesinnten Glaubensbrüdern Hand anlege und mitarbeite am Wiederaufbau des zerrütteten Vaterlandes durch Betätigung der sittlich-religiösen Lebenskräfte, die im katholischen Glauben, im heiligen Evangelium und in der römisch-katholischen Kirche uns hinterlegt sind.

Matthias Reichmann S. J.

Dantes Ehrenzug durch die deutsche Kunst.

Als Goethe, der Dantes Welt und Werk stets kühl gegenüberstand, die unlustgestimmten Verse niederschrieb

> Mir wird unfrei, mir wird unfroh
> Wie zwischen Glut und Welle,
> Als läs' ich ein Capitulo
> In Dantes grauser Hölle,

konnte er nicht ahnen, wie sehr im kommenden Jahrhundert die Verehrung für den italienischen Dichter auch in Deutschland wachsen sollte.

Diese Stellungnahme Goethes darf uns nicht befremden, ragt er doch aus einer rationalistisch gefärbten Zeit heraus, die sich in der gläubigen Ideenwelt Dantes nicht heimisch fühlen konnte. Es war ferner die Zeit des leichten, zierlichen, luftigen Rokoko, der gebauten, gemalten, gemeißelten Geistreichigkeiten, denen der gotisch strenge Bau eines Dante ebensowenig behagen mochte, wie den Zeitgenossen Haydns und Mozarts die Musik eines Palestrina. Dem kühlen Klassizismus aber, der dann folgte, der das Klare, bis zur Langweiligkeit Glatte anbetete, mußte Dantes Dom mit seinen zahllosen Fialen, Rosetten und mystisch erglühenden Farbenfenstern als wirres Gebilde erscheinen. So konnte Voltaire in seinem Dictionnaire philosophique von 1796 schreiben: „Vous voulez connaître le Dante: les Italiens l'appellent ‚divin', mais c'est une divinité cachée; peu de gens entendent ses oracles." Fast verwunderlich aber ist es, daß sich selbst bei einem Klopstock, dem man doch am ehesten verwandtschaftliche Regungen zutrauen möchte, keinerlei Bekanntschaft mit dem großen Italiener erweisen läßt. Selbst das eigene Vaterland schien seinen größten Dichter allmählich vergessen zu wollen, und nichts deutete darauf hin, daß sich über das Wellental hinweg die Woge des Dantekultes aufs neue hoch auftürmen würde.

So stand es um Dante, als eine neue Zeit anhub, die dem gesamten Geistesleben eine neue Wendung geben sollte, die unbefriedigt von der Nüchternheit und Gottentfremdung des Aufklärungszeitalters sehnsüchtige Blicke zurückwarf in vergangene Jahrhunderte, wo der Geist Gottes noch über Wissenschaft und Kunst schwebte, die Herzen erwärmte und liebevoll hinauswies über die Grenzen der sichtbaren und greifbaren Welt. Die schimmernde Morgenröte der Romantik stieg empor über die lichthungrige Menschheit.

Wie von einem Wunderstab berührt, wurde nun auch Dante wieder dem Leben geboren. Mehr noch: seine Divina Commedia, die trotz gelegentlicher Berührungen mit dem Ausland[1] eben doch italienisches Nationalepos geblieben war, wurde jetzt erst eigentlich ein Weltgedicht, geistiges Eigentum der ganzen Menschheit. Jetzt erst hat sie in der außeritalienischen bildenden Kunst merklichen Einfluß gewonnen, das deutlichste Zeichen, daß Dante bisher nur in Italien lebendig war, denn tiefere Kulturströmungen reißen allemal auch die bildende Kunst mit sich. Spärliche Ausnahmen wie der „Ugolino im Hungerturm" von Josua Reynolds oder die Bilder und Skizzen des in England lebenden Schweizers Heinrich Füßli bleiben für die allgemeine Entwicklung ebenso belanglos wie die Anklänge an Dante, die man in Dürers Allerheiligenbild oder in seiner Madonna (Louvre) zu erkennen glaubte.

Der Engländer John Flaxman brachte den Stein ins Rollen. Zwar sind die 1793 zum erstenmal erschienenen 111 Umrißzeichnungen zur Göttlichen Komödie in ihrer Formeneinfalt und ihrer klassizistisch-steifen Höflichkeit, die sie in äußersten Gegensatz zu den blütenreichen, südländisch warmen Dantezeichnungen Botticellis stellt, nur äußerlich thematisch dem Dichter verbunden, ihre Wirkung äußerte sich trotzdem durch das ganze 19. Jahrhundert. Besonders die damals in Rom lebenden deutschen Künstler sahen in dem durch Flaxman wiedererweckten Dante die Offenbarung einer neuen Welt, die über kurz oder lang zur Gestaltung drängen mußte. Noch aber bedurfte es eines weiteren Anstoßes.

Drei Jahre nach der ersten Ausgabe der Flaxmanschen Bilder wurde im römischen Kreis der deutschen Künstler eine deutsche Übersetzung des 5. Gesangs der Hölle von August Wilhelm Schlegel vorgelesen. Man war mächtig ergriffen vom Schicksal Paolos und Francescas, die ihre kurze Leidenschaft durch ewige Strafe zu büßen hatten. Es ist auffällig, daß gerade Carstens, ein Klassizist von reinstem Wasser, dessen Ideal das Antik-Heroische, Götter und Helden waren, durch diese gefühlvolle Szene zur bildlichen Darstellung gelockt wurde. Schier unmerklich vollzog sich eben der Umschwung vom Klassizismus in die Romantik. Freilich blieb das Gefühlsmäßige in der Umrißzeichnung des Meisters zugedeckt, und es gelang ihm nicht, das Musikalische herauszuholen. Trotzdem bleib seine

---

[1] Für die Spuren Dantes in deutschen Landen wurden besonders die Forschungen Hermann Grauerts bedeutsam.

Zeichnung wichtig, weil sie die Ehrenpforte bildet, die den italienischen Dichter bei seinem Einzug in die deutsche Kunst begrüßte[1].

Auf niemand hat die Anregung des nordischen Künstlers nachhaltiger gewirkt als auf den ebenso biedern wie derben Tiroler Joseph Anton Koch. Nicht nur hat er selber dreimal die Zeichnung Carstens' kopiert, es gab weder vorher noch nachher einen deutschen Künstler, der sich so eingehend und beharrlich mit der Göttlichen Komödie beschäftigt hätte. Noch in späteren Jahren seines Lebens konnte man ihn auf den Straßen Roms sehen, wie er mit Pathos Stellen aus Dante deklamierte und dem Metrum entsprechend mit seinem Stock auf das Straßenpflaster klopfte. Zahlreich sind denn auch seine Skizzen, Zeichnungen, Radierungen und Bilder zur Göttlichen Komödie, die sich heute verstreut in öffentlichen und privaten Kunstsammlungen befinden, nicht wenige davon leider von seinem Schwiegersohn, dem Maler Wittmer, „in Effekt gesetzt". Immer wieder ist es die Hölle, die seine Gestaltungskraft reizt, höchst selten der Läuterungsberg, gar nicht das Paradies. Das ist bei der Herkunft des Künstlers aus dem Klassizismus und seinen Studien an der Antike und Michelangelo nicht weiter verwunderlich, zeigt aber immerhin, daß er der geistigen Weite des Dichters nicht in allem gewachsen war. Um die Mahnung Goethes an die Künstler

Modergrün aus Dantes Hölle
Bannet fern von eurem Kreis

hat sich niemand weniger gekümmert als Meister Koch. So konnte der Maler Schick in einem Brief von 1802 über ihn schreiben: „Er ist, seit er die Hölle von Dante gelesen, vollends ganz und gar zum Teufel geworden; aus jedem Wort des Dichters will er ein Gemälde machen und zum Ganzen einen geometrischen Plan von der Hölle entwerfen." Der „Teufel" ist freilich nicht allzu schlimm zu nehmen, denn Koch blieb, obwohl er sich so viel in der Hölle herumtrieb, ein braver Christ. In seiner Jugend war er sogar, bevor der Drang zur Kunst übermächtig hervortrat, zur Vorbereitung auf den geistlichen Stand im Seminar zu Dillingen unter der Obhut Michael Sailers.

---

[1] An Literatur zu unserem Thema wäre besonders zu erwähnen: G. v. Locella, Dante in der deutschen Kunst, 20 Handzeichnungen deutscher Künstler zu Dantes Göttlicher Komödie nebst 4 Dante-Porträts, Dresden 1890; Fr. X. Kraus, Dante, sein Leben und seine Werke, sein Verhältnis zur Kunst und zur Politik, Berlin 1897; L. Volkmann, Iconografia Dantesca, Leipzig 1897; Karl Federn, Dante, Berlin [3]1921; G. Ghirardini, Iconografia Dantesca del pittore Giuseppe Antonio Koch, Valdagno-Vicenza 1904; E. Jaffé, Joseph Anton Koch, Innsbruck 1905; G. v. Locella, Dantes Francesca da Rimini in der Literatur, bildenden Kunst und Musik, Eßlingen 1913.

Besonders reizvoll sind die flüchtig mit der Kielfeder und selbstgemachter weichtoniger Tinte hingestrichenen Vorstudien. Auch ein moderner Meister könnte sie gemacht haben. Sie zeigen, daß auf dieser untersten Stufe des Schaffensprozesses „Kunstrichtungen“ sich noch kaum merklich scheiden. Bei weiterer Ausführung überschreitet er nie die Grenze, die ins Miniaturmäßige, Geduldhafte hinüberführt, und vor der allzuweichen Glätte in Erfindung und Ausführung, der so viele seiner Zeitgenossen verfielen, bewahrte ihn sein herbes Temperament.

Die bedeutsamste Dantearbeit, die Koch geschaffen hat, verdankt ihr Entstehen einer merkwürdigen Schicksalsfügung. Fürst Massimi in Rom wollte seine Villa durch deutsche Künstler mit Fresken schmücken lassen. Die Themen sollten aus den großen Dichtern Italiens: Dante, Ariost und Tasso gewählt werden. Overbeck übernahm Tasso (später von Führich weitergeführt), Schnorr den Ariost, Cornelius Dante. Dieser hatte kaum den Karton zum Paradies fertig, als er einem Ruf nach München für wichtigere Aufgaben Folge leistete und für die Arbeit Philipp Veit vorschlug, der dann auch den Auftrag bekam. Aber auch Veit brachte die Arbeit nicht übers Paradies hinaus und überließ 1825 entmutigt die Fortführung unserem Meister Koch, der sich mit Begeisterung an die ihm so gelegene Aufgabe machte. „Nun fühle ich“, schrieb er an einen Freund, „daß ich einmal etwas mache, was die Ehre wert ist, daß ich mich zusammennehme, unserer lumpichten Zeit zum Trotz etwas zu machen, womit man sich den Namen eines Künstlers erwerben kann.“

Der Meister wählte zwei Darstellungen aus der Hölle und zwei aus dem Fegfeuer.

Dante erzählt uns eingangs, wie er schlaftrunken sich in einem düstern Wald verirrte. Nach langem, müdem Wandern lichtete sich der Wald — ein Sinnbild des Irrtums und der Sünde —, und er kam an den Fuß eines von der Morgensonne berührten Berges (Symbol des himmlischen Friedens). Von neuem Mut und neuer Hoffnung geschwellt, wollte Dante den Berg erklimmen, als sich ihm drei wilde Tiere in den Weg stellten: Pardel, Löwe, Wölfin, als Sinnbilder der Fleischeslust, Hoffart, Habsucht. Auf seiner Flucht kam ihm Vergil entgegen, der ihm einen andern Weg zum Himmel wies: ein Gang durch Hölle und Fegfeuer mußte ihm erst die schrecklichen Folgen der Sünde zeigen.

Das ist der Inhalt des ersten Bildes. Dem Format nach ist es ein liegendes Rechteck, in das sich unten der oberste Teil des Türrahmens einkeilt. Das Bild vereinigt nach mittelalterlicher Art zwei Szenen: in der linken Ecke unten sitzt in wilder Waldschlucht Dante, schlafend, das Haupt auf den linken Arm gestützt; oben in der Mitte der Dichter vor den wilden Tieren fliehend, im

Hintergrund der Berg in echt Kochscher Landschaft; rechts unten Vergil, unsern Dichter mit der Hand an den Türrahmen weisend, den der Maler, die gegebenen realen Verhältnisse sinnig mit der Idee verbindend, als Pforte zur Hölle benutzte. Deshalb auch darüber die Aufschrift: Lasciat' ogni speranza . . .

Die zweite Darstellung, in demselben, nur auf beiden Seiten etwas breiteren Format, bringt einen Durchschnitt durch die Höllenwanderung des Dichters in epischer Szenenfolge, die sich in sechs merkliche Abschnitte gliedert. Das Bild hat seinen Angelpunkt in dem beschweiften Höllenrichter Minos, der in der Mitte thront und Gericht hält über allerlei von Teufeln herangeschleppte Sünder. Rechts oben Dante und Vergil auf rauchigen Wolken vom Untier Geryon getragen, hinter ihnen die Höllenstadt Dis mit ihren Zinnen. Rechts unten eine Schar von Teufeln, die verdammte Seelen in den Abgrund der Hölle hinabziehen. Mächtig reißt hier die ganze Bewegung nach unten, unterstützt von der dunklen Farbe. Links oben schweben Francesca und Paolo fest umschlungen, von Winddämonen getrieben durch die Lüfte. Im Hintergrund zeigt sich der Fluß Acheron mit dem Nachen des ruderschwingenden Charon, links davon der Bannerträger mit der Schar der Charakterlosen. In der Mitte der linken Bildseite der dreiköpfige Cerberus im Kampf mit dem Schlemmer Goloso, ein geöffneter Sarg, aus dem der Unglaube den Kopf hervorstreckt. Unten die brennenden Füße eines Papst-Simonisten, Ugolino, wie er den Kopf des Erzbischofs Roger benagt, die gespaltenen Köpfe der Häretiker und Schismatiker, Mohammed, der sich die Brust zerfleischt. Über ihm Agnello, von dem in eine Drachenschlange verwandelten Ciansa umklammert und in die Wange gebissen. Daneben der Kirchenräuber Vanni Fucci, in einer Höhle Attila (?) mit der Krone auf dem Haupte, die Brust von einem Pfeil durchbohrt, verzweifelt aufschreiend.

Das dritte Bild, ein regelmäßiges, nicht durchbrochenes Rechteck, führt uns vor die Eingangspforte zum Läuterungsberg. Unten auf dem Meer schwimmt das Schifflein, angefüllt mit erwartungsvoll gestimmten Seelen: Papst, Kaiser, Bischof, Mönch, Lautenspieler, Soldat, Dichter, Matrone, Jungfrauen. Zu beiden Enden des Schiffleins ein Engel, der eine stehend, der nach Dante durch den bloßen Schlag seiner Flügel, ohne Steuer und Ruder das Schifflein lenkt, der andere sitzend mit dem Spruchband: In exitu Israel de Aegypto. Über dem Schiff steigt aus einem Wolkenzug der Berg empor mit dem Thron des Engelpförtners. Vor den drei Stufen zum Thron knien Dante und Vergil. Oben in der linken Ecke schweben zwei Engel am Himmel, die mit Schwertern nach einer sich am Boden wälzenden Schlange stechen. Links von der Schlange, etwas erhöht, sitzt eine Gruppe büßender Seelen, rechts, abgesondert, Heinrich III. von England. In der rechten Ecke oben umfaßt ein Engel liebevoll eine eben aus den Klauen Satans befreite Seele. Über dem Ganzen wölbt sich der Kreis der Sternbilder, wie sie Dante im ersten Gesang des zweiten Teiles schildert.

Im vierten Bild zeigt uns der Künstler die Läuterungsstrafen der sieben Hauptsünden. Wir sehen Flumbert, den Stolzen, der mühsam gebeugt einen gewaltigen Felsblock schleppen muß, die Schadenfreude mit verbundenen Augen,

den Zorn mit geöffnetem Mund und schmerzverzerrten Zügen, umrandet von Rauchschwaden, vor deren ätzender Schärfe Dante seine Augen mit der Hand schützt, die Trägheit mit der Mönchstonsur, die Habsucht als König und Papst, die Gaumenlust in der Gestalt dreier Männer, die ihre Hände nach dem verbotenen Baum ausstrecken, zwei feuerumloderte, sich küssende Gestalten als Vertreter der Wollust. Oben trägt ein Engel auf einer Wolke schwebend ein Spruchband mit den Worten: Venite benedicti Patris mei.

Das ist ein überreicher Inhalt. Zumal im zweiten Bild drängen sich die Szenen in fast verwirrender Fülle. Allzu ängstlich hat der Künstler darauf gesehen, möglichst viele Dichterworte in dem einen Bild zu illustrieren. Darunter litt die Freiheit und Selbständigkeit, ohne die ein Werk nie zu monumentaler Größe heranwächst. Ist der Künstler in der Aufspeicherung von Einzelheiten in seinem zweiten Höllenbild nicht so weit gegangen wie Orcagna, dessen Höllendarstellung fast wie der Durchschnitt durch einen Maulwurfsbau erscheint, so zeigen sich doch auch bei ihm der Nähte noch zu viele, durch die er seine zahlreichen, schon früher gefertigten Dantestudien zu einem Ganzen zusammenfügte. So kommt es, daß uns zwar diese oder jene Einzelheit zu fesseln vermag, die Befangenheit aber, die über dem Ganzen gebreitet liegt, den großen Gesamteindruck verhindert. Es rächte sich eben, daß der Künstler erst jetzt, wo er bereits 57 Jahre zählte, zu einer Aufgabe im großen Stil herangezogen wurde. Nun war er schon zu alt, um den Danteillustrator noch abstreifen und sich zur Größe des Monumentalmalers emporrecken zu können.

Das erste Bild ist wohl das wirksamste von allen. Hier war keine Möglichkeit zu Überladungen gegeben, und die vorherrschende Landschaft, in der Koch ja erster Meister war, fesselt den Beschauer, ohne ihn von dem geheimnisvollen Vorgang abzulenken.

Atmen die Bilder zur Hölle noch durchweg klassizistischen Geist, so zeigen die Bilder zum Fegfeuer deutliche Berührungspunkte mit der sanften Kunst eines Overbeck. Das Schifflein mit seinen Insassen ist ebenso reich an Bewegungsmotiven wie anmutig in der Durchbildung. Der leitende Engel zumal ist von fast florentinischer Zartheit. Trotzdem finden wir keine Spur von jener Verweichlichung, der Heinrich Heß später bei einer Darstellung derselben Szene unterlag.

In der Farbe erreichte der Künstler an den Wänden nicht, was er wollte. Trotz aller Bemühungen war es ihm nicht mehr gelungen, die Freskotechnik zu beherrschen. Will man dem Künstler in dieser Hinsicht ganz gerecht werden, dann muß man die den Wandbildern zugrunde-

gelegten Aquarellbilder studieren, die sich heute in privaten Händen befinden[1]. Freilich ist auch in ihnen, so fleißig sie ausgeführt sind, die farbige Durchbildung nicht ganz einwandfrei und befriedigend. Im allgemeinen blieb unserem Meister die Aufhellung der Schatten durch Luft und Licht ein unbekanntes Problem, die Fleischtöne entbehren der Durchsichtigkeit, sind fast durchweg in einem stumpfen brandigen Rotbraun schattiert und erinnern so an gewisse Farbstiche des 18. Jahrhunderts. Der etwas harte bräunliche Ton der beiden Höllenbilder — am besten wirkt auch in farbiger Hinsicht das erste — wird bei den Darstellungen zum Fegfeuer zwar merklich heller, aber nicht viel angenehmer in der Wirkung. Besonders im dritten Bild hat das vorherrschende frostige Blau, in dem nur spärlich andere Farben schwimmen, den Eindruck der beabsichtigten romantischen Stimmung eher verdorben als gehoben. Es ist dem Künstler jedenfalls nicht, wie er wollte, gelungen, den zarten Schleier der Atmosphäre zu malen, den die Worte des Dichters in der Einleitung zu dieser Szene so duftig gewoben haben:

Des morgenländ'schen Saphirs heitre Bläue
Umgibt mich rings, soweit das Auge reicht,
Und reinen Äther trink' ich jetzt aufs neue[2].

Trotz ihrer Mängel bleiben diese Dantefresken bedeutsam für die Kunst des 19. Jahrhunderts, sind sie doch immerhin das größte Dantewerk der neueren Zeit und eine Handreichung zwischen Klassizismus und Romantik. Allzu einseitig hat man bisher Koch als Meister der heroischen Landschaft gefeiert. Der Umstand, daß seine zahlreichen Dantezeichnungen, die ihn zu einem der hervorragendsten Danteinterpreten aller Zeiten und Völker machen, so wenig bekannt sind, und die Schwierigkeit, Zutritt zum Casino Massimi zu erhalten, haben diese schiefe Schätzung verschuldet. Vielleicht führt das Dantejahr endlich den Umschwung herbei, der im Interesse kunstgeschichtlicher Wahrheit doch einmal kommen muß[3].

Es schwebte ein Unstern über den Dantefresken in der Villa Massimi. Cornelius, von dessen dramatischer Kraft man das Höchste gerade in

---

[1] Die wertvollen Bilder, um deren Erwerb sich vor Jahrzehnten u. a. auch die Eremitage von St. Petersburg bemüht hatte, gelten heute in der Kunstwissenschaft als verschollen. Einem glücklichen Zufall und dem freundlichen Entgegenkommen des Besitzers, der nicht genannt sein möchte, verdanke ich die Möglichkeit, sie einzusehen.

[2] Übersetzung von Pochhammer.

[3] Eine Reihe von Zeichnungen Kochs war neulich in der Danteausstellung im Berliner Kupferstichkabinett zusammen mit andern wichtigen Werken vereinigt. „Die außerordentliche Serie" (Max Osborn) war für viele eine Überraschung.

Kompositionen zur Hölle erwarten durfte, kam über den Entwurf zum Paradiso nicht hinaus, sein Nachfolger Veit, die feine lyrische Natur, mußte schon an der monumentalen Aufgabe zum Paradiso scheitern, geschweige denn bei den Darstellungen zur Hölle, und Veits Nachfolger Koch, der sich an dramatischer Kraft wohl mit Cornelius hätte messen können, war nicht der Mann für große Flächen; es fehlte ihm das architektonische Maß. So zog sich die Gesamtarbeit über zehn Jahre hin, die Cornelius in dreien bewältigt hätte. Sein Entwurf zum Paradies ist in mehrfacher Hinsicht bemerkenswert. Die Beschreibung vernehmen wir am besten aus seinem Munde. Sie findet sich in einem Brief vom 26. August 1817 an Wenner:

„Ich habe es [das Paradies] gleichsam in die Malerei zu übersetzen gesucht und gestrebt, allem Metaphysischen eine Gestalt zu geben, ohne ihm die symbolische Bedeutung zu nehmen oder zu schwächen. Ich rücke den Beschauer auf jene Stelle des Himmels, wo er denselben mit allen Seligen, Heiligen und Engeln in Gestalt einer Rose übersieht. Im Innersten und höchsten Himmel ist Dante und St. Bernhard, welche durch Vermittlung der heiligen Jungfrau zur Anschauung Gottes gelangen. Ich zeige die drei Personen der Gottheit selbst, nicht die drei Ringe des Dante. Dieses, gleichsam als Mittelpunkt und Schlußstein des Ganzen, wird von einem Kreis von Cherubimköpfen eingeschlossen. Von da aus gehen die vier großen Strahlen, die aber wie oben erwähnter Kreis architektonisch gehalten und ebenfalls mit Engeln angefüllt sind, nach dem Charakter der neun Chöre, welche den Himmel tragen und bewegen. Die vier Räume, die daraus entstehen, werden jeder noch einmal durch einen reichen Feston von Blumen, Früchten und Vögeln geteilt, der ebenfalls sich von der Mitte nach den vier Ecken der Decke zieht. Auf diese Weise erhalte ich nun acht Felder, welche nach der Einteilung des Dante von Heiligen und Seligen ausgefüllt sind, so daß sie einen großen Kreis um das mittlere Bild ziehen und so die Rose bilden. Um die ganze Decke geht ein großer Reif, gleichsam eine Milchstraße von Sternen, und unter jedem Chor der Abteilung der Heiligen sieht man dasjenige Gestirn, worin Dante sie versetzt . . ."

Schon aus dieser Beschreibung geht hervor, wie selbständig und frei Cornelius seinen Stoff gestaltete. Das ist nicht mehr eine Danteillustration, sondern eine ganz eigene Schöpfung, die von der paradiesischen Umwelt, in die uns das Wort des Dichters versetzt, nicht viel mehr übrig läßt als die Personen, während alles andere in ornamentalen Umrahmungen Platz findet, die ihrerseits die notwendigen architektonischen Gliederungen geben. So wurde die rhythmische Wirkung durch den Verzicht auf des Dichters Gefühlsklänge erkauft. Wie ganz anders hat später der Straßburger Gustav Doré die mystische Rose gebildet! Ihm kam es gerade auf das an, was Cornelius ausgeschaltet hatte: auf den Himmelsraum und seine unendliche Weite. Freilich ist Doré Graphiker, Cornelius Wandmaler, Bedürfnis und Kunstmittel

waren verschieden, ein Vergleich ist darum auch mißlich. Immerhin würde ich das kleine Blatt Dorés der großen Wandfläche eines Cornelius vorziehen [1].

Wie schon bemerkt, kam der Deckenentwurf Cornelius' nicht zur Ausführung. Doch hat er die Erinnerung an seine Arbeit im Jüngsten Gericht verewigt, wo er Dante von seinem Engel geleitet emporschweben läßt.

Nach mancherlei wohlbegründeten Bedenken hatte Philipp Veit sein Erbe angetreten. Er hielt sich im allgemeinen an den Plan seines Vorgängers, vermied aber ängstlich Anklänge an dessen Komposition. Mit Lust und Eifer arbeitete er anfänglich an seinen Entwürfen, war sich aber über ihre Wirkung im Raume nicht klar. Sonst hätte er gewiß nicht dort, wo die Decke sich gegen die Wände hin abwölbt, die acht Gruppen der Seligen in stehenden Figuren geplant und ausgeführt. Das Ganze fließt sodann viel zu sehr in Einzelheiten auseinander, die in lebendige Gruppen zu schichten ihm nicht gelang. So bedurfte es nur geringer Anlässe, um dem empfindsamen, stets von Stimmungen hin und her geworfenen Meister die Arbeit zu verleiden. An solchen Anlässen fehlte es nicht. Eine gewisse latente Unstimmigkeit machte sich in den Kreisen der Nazarener geltend, gute Freunde hatten Rom verlassen und ließen den Meister vereinsamt zurück. In anderthalb Jahren hatte er gehofft, die Arbeit zu bewältigen; sechs waren darüber hinweggegangen. Von eigenen Zweifeln und Bedenken und von Ratschlägen anderer gepeinigt, wurde ihm das Werk zur Qual, und als er 1824 die Decke fertig gemalt hatte, war er zur Weiterarbeit nicht mehr zu bewegen. Fegfeuer und Hölle mußten ja einer so sinnigen und zarten Künstlernatur völlig widerstreben. In der Farbe hatte Veit immer ein feineres Gefühl gezeigt als die meisten damaligen Nazarener; doch trat ihm auch in dieser Hinsicht die mangelhafte Schulung in der Freskotechnik hindernd in den Weg.

Wir werden wohl vermuten dürfen, daß die trotz ihrer Mängel so bedeutungsvollen Arbeiten in der Villa Massimi einem Bonaventura

---

[1] Das Urteil über diesen genialen Danteillustrator ist noch immer nicht von der Mißgunst der klassisch orientierten Ästhetik einerseits und impressionistischer Grundsätze anderseits frei geworden. Auch Fr. X. Kraus, der die weichliche Darstellung Ary Scheffers zu Inferno 5 unbegreiflicherweise in den Himmel erhebt, wird Doré nicht in allem gerecht. Um so erfreulicher wirkt gegenüber dem üblichen Achselzucken das Urteil Max Osborns über den Meister: „Wie kein zweiter hat er die alle Begriffe übersteigende, den ganzen Kosmos zusammenballende Weiträumigkeit der Danteschen Vision erfühlt und darzustellen gewagt."

(Voss. Ztg. Nr. 310, 5. Juli 1921.)

Genelli die erste Anregung für seinen Dantezyklus gegeben haben. Der Künstler ist 1798, in dem Jahre, wo Carstens starb, zu Berlin geboren und lebte 1820—1830 in Rom, freundschaftlich verbunden mit den dortigen deutschen Künstlern, besonders mit Koch. Von diesem wurde er auch in seiner Vorliebe für Carstens bestärkt. Wie kein anderer hat er die klassizistische Richtung inmitten der Romantik weitergeleitet, lebte ganz in der Antike, unberührt vom Nazarenertum, und widmete sich fast ausschließlich dem Studium des nackten Menschen. Lappen, meinte er, könne er nicht brauchen. Seine Umrißzeichnungen zu Dante sind ganz von diesem antiken Ideal getragen: aus der Danteschen christlichen Hölle wurde der Hades, aus dem Himmel der Olymp. Von dem mittelalterlichen Geiste, der Dantes Dichtung durchweht, ist jede Spur verwischt. Künstlerisch gehört der Dantezyklus nicht zu Genellis besten Arbeiten. Die herkömmlichen Urteile bedürfen dringend der Überprüfung. Wenn Reber diese Zeichnungen noch unentwickelt nennt, und Volkmann von ihnen sagt, die technische Seite erscheine arg vernachlässigt, sein mangelndes Naturstudium würde durch das Streben nach absoluter Schönheit nicht verdeckt, so haben beide recht gegenüber unkritischer Bewunderung. Solche Umrißzeichnungen blenden leicht das Auge, weil das Liniengefüge über die räumliche Schichtung unklar läßt, das Rieseln der Linien aber von Natur aus etwas Bestechendes hat. Näherer Untersuchung halten viele von den Blättern nicht stand.

In seinem großen Bild „Triumph der Religion in den Künsten" hat Overbeck auch die Gestalt Dantes mit erhobener Hand und prophetischer Gebärde gemalt, umringt von Künstlern Italiens (Giotto, Orcagna, Raffael, Michelangelo, Signorelli u. a.), denen sich Cornelius, Veit und Overbeck selbst anschließen. Der Künstler hat damit den gewaltigen Einfluß gezeichnet, den die Ideenwelt des großen Dichters auf die bildende Kunst ausübte. Daß er die deutsche Kunst dabei unmittelbar neben die italienische stellt, ist nicht bloß gefühlsmäßiger Ausdruck seiner Heimatliebe, sondern in der geschichtlichen Entwicklung wohlbegründet. Denn Dantes Göttliche Komödie blieb im 19. Jahrhundert ein Lieblingsgegenstand deutscher Künstler. So finden wir unter den Nazarenern Ramboux, Schnorr von Carolsfeld, H. Heß, Karl Begas, Führich, Ittenbach, Mintrop, Karl Müller u. a., unter den Künstlern freierer Richtung W. v. Kaulbach, Fr. Preller, L. Richter, Steinle, Schwind, Rethel, B. Emler, H. v. Blomberg, Vogel von Vogelstein, später dann Feuerbach, Böcklin, Staffen, Greiner usw., die bald einzelne Szenen wählten, bald größere Zyklen ausführten. Allerdings ist nur weniges davon

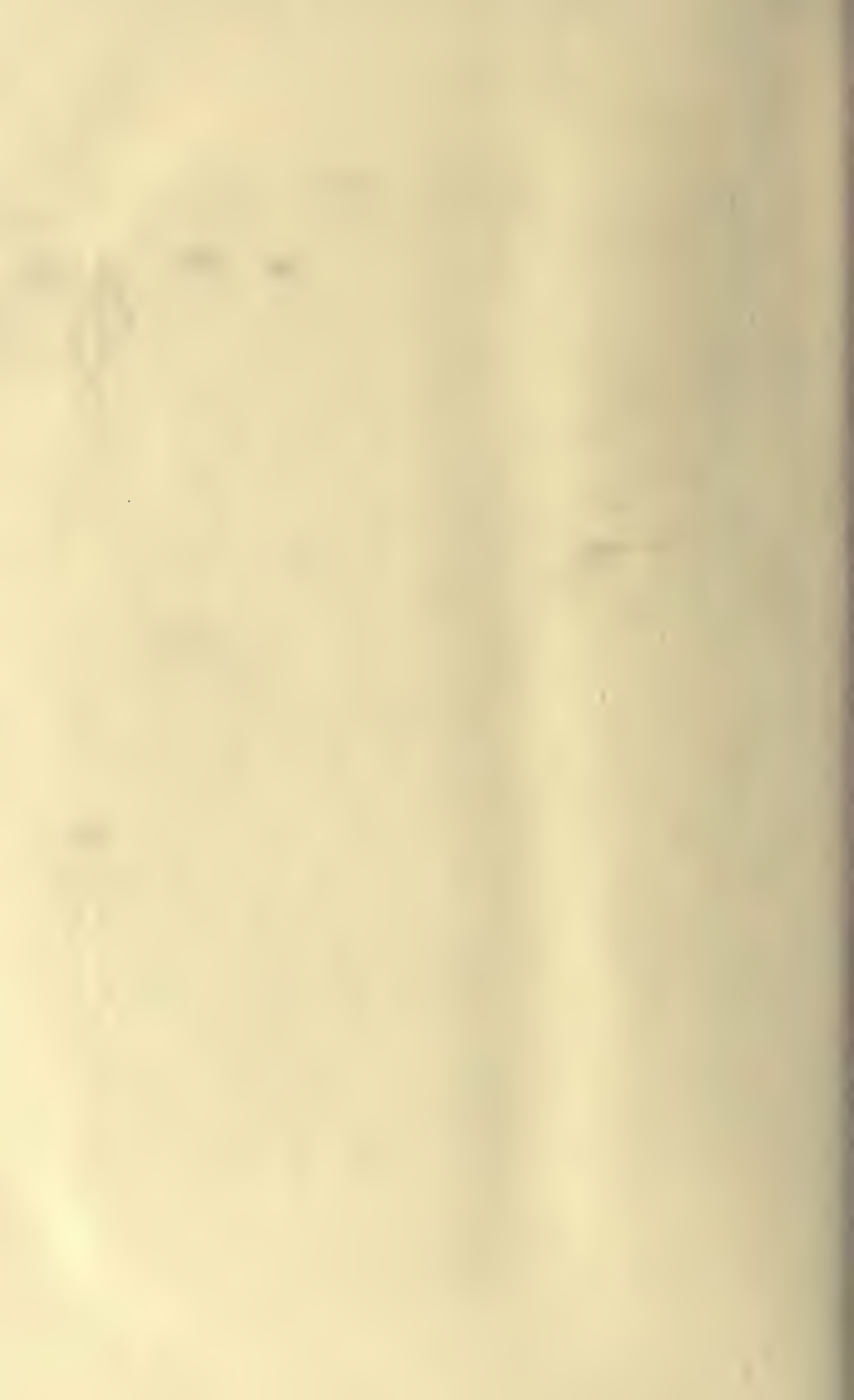
von größerer Bedeutung; das meiste ist bald zu sentimental oder auch nüchtern, bald zu pathetisch und unnatürlich. Selbst klangvolle Künstlernamen geben keine Gewähr. Schwind z. B. war von allen guten Geistern verlassen, Preller, ein Schüler Kochs, hatte bei seiner Darstellung zu Inferno 1 den inneren Einklang zwischen Staffage und Landschaft nicht herzustellen vermocht. So schön diese ist, im Grunde ist sie doch allzu wirklichkeitsbefangen und entbehrt des traumhaft-geheimnisvollen Charakters, der uns die Anwesenheit der drei wilden Tiere und der beiden Dichter glaubhaft machen könnte. Selbst Steinle, der so bedeutende Shakespeareillustrationen geschaffen, ist bei Dante ungleich. Seine Darstellungen zu Purg. 2 und Parad. 18 sind schwach, nur die zu Purg. 7 und die freie Komposition „Dante, der Beatrice und ihrer Familie vorlesend" sind des großen Meisters würdig und Träger seiner Eigenart.

Aus dem Kreise Overbecks verdient als Zeichner ohne Zweifel den ersten Platz Joseph v. Führich. Man weiß nicht, was man an diesem Meister mehr bewundern soll, seine staunenswerte Arbeitskraft oder seine unerschöpfliche Phantasiefülle. Obwohl er selbst im Tassozimmer der Villa Massimi Fresken ausgeführt hatte, ihm also die Dantearbeiten Veits und Kochs wohl bekannt waren, obwohl ferner gerade einem Künstler von seiner Art kaum ein Literaturwerk mehr Anregungen bieten konnte als die Göttliche Komödie, ging er jahrzehntelang an ihr vorbei. Erst ein Auftrag der Königin von Sachsen veranlaßte die zwei einzigen Dantezeichnungen, die er geschaffen hat. Die erste, aus dem Jahre 1865, zu Purg. 7—8 versetzt uns in einen anmutigen Talkessel. Zur Linken erblicken wir Dante, Vergil und Sorella, zur Rechten die Gruppe von Fürsten, wie sie singend Gott lobpreisen. Im Hintergrunde wälzt sich die Drachenschlange, von zwei fliegenden Engeln mit abgestumpften Schwertern bekämpft. Es ist dieselbe Szene, die Koch in seinem ersten Fegfeuerbild an der oberen linken Ecke angebracht hat. Die Zeichnung zeigt alle Vorzüge der Zeichenkunst des Meisters: große Mannigfaltigkeit in den Bewegungsmotiven, die bleibende Frucht seiner ersten Schulung an Barockmeistern, maßvollen, edlen Ausdruck, hervorragende Fertigkeit in der Bildung abwechslungsreicher Gruppen, eine zarte und feine, nie kleinliche Technik. In der Gruppe der Fürsten wäre allerdings manchem Antlitz mehr Kraft und Charakter zu wünschen.

Sechs Jahre später schuf Führich die zweite Zeichnung, eine Verbildlichung von Purg. 10—11 (s. Einschaltbild). Schon haben Dante und Vergil den Läuterungsberg zum Teil erklommen. Zu ihren Füßen breitet



Joseph v. Führich, Bleistiftzeichnung zu Dante, Purg. X u. XI: Strafe der Stolzen.



sich das Meer aus, die Mondsichel schwebt am Himmel. Da zeigt sich am Felsen ein wundersamer Anblick: drei meisterlich ausgeführte Reliefdarstellungen, von denen Führich nur die erste, die Verkündigung, und von der zweiten, dem Zug der Bundeslade, den König David zeigt. Darunter schleppen die büßenden Stolzen mühsam ihre mächtigen Felsklötze weiter. Fast möchte man glauben, der Künstler habe — so unwahrscheinlich das ist — den Cod. Urbin. Nr. 369 der Vatikanischen Bibliothek gekannt, so eng berühren sich bei aller stilistischen Verschiedenheit die Darstellungen auf den Blättern 124 und 125 dieses Kodex mit der Führichs, der die Szene allerdings in seiner ganz persönlichen Art umgestaltet und bereichert hat. Vor dieser Darstellung schweigen alle unsere Wünsche.

Wenn ein Künstler wie Rethel sich auch an ein Thema aus der Divina Commedia machte, mußte man von vornherein erwarten, daß er nicht wie Führich nach romantischer Stimmung und gefühlswarmem Ton strebte, sondern alles Gewicht auf den großen Gedanken und die wuchtige Form legte. Cornelius ist bei diesem Meister aufs neue, gereinigt von den Schwächen, lebendig geworden. In der Tuschzeichnung „Manfreds Begräbnis“ aus dem Purgatorio, der ersten und einzigen, die er zu Dante gemacht hat (1849—1850), wird seine Eigenart vollkommen deutlich. Da uns zu diesem Bild auch eine Bleistiftskizze erhalten ist, kann man Schritt um Schritt verfolgen, wie der Meister alle Unebenheiten und Mängel seiner ersten Niederschrift auszugleichen wußte. Während sodann Führich in der technischen Behandlung alles rundet, arbeitet Rethel mit Flächen und kündet auch nach dieser Seite seine besondere Eignung zum großen Wandmaler, die er in denselben Jahren so glänzend im Aachener Rathaussaal erweisen sollte.

Anselm Feuerbach ist trotz seiner antiken Weltanschauung von der Romantik nicht unberührt geblieben; in nicht wenigen Bildern bricht sie sogar siegreich durch, gehoben durch eine Farbigkeit, wie sie den Frühromantikern fast durchweg versagt geblieben ist. Immer aber ist die Farbigkeit vornehm umschattet; sein grüblerischer Geist vertrug nicht das helle Leuchten, sondern stahl sich am liebsten in trauliches Halbdunkel zurück. Die traumhafte Schwermut des englischen Präraffaeliten und Dantemalers Rossetti hat er allerdings von seinen Bildern ferngehalten; dazu wäre auch ein Zerbrechen der klassischen Form nötig gewesen. Sein schönes, bis in die Einzelheiten mit Hingabe ausgeführtes Bild „Paolo und Francesca“ (1864) ist für den gewählten Moment fast zu kühl in Farbe und Stimmung.

Nichts kündet das Erwachen der verderbenbringenden Leidenschaft. So ist sein Bild zwar ungleich taktvoller als so viele andere Darstellungen derselben Szene, verbindet sich aber nur sehr lose mit der Dichtung. Von der zweiten Fassung, die skizzenhafter durchgeführt ist und der Landschaft einen viel breiteren Raum läßt, gilt dasselbe. In zwei weiteren Bildern (1853 und 1856) begegnen uns Paolo und Francesca in der Hölle, ruhelos in den Lüften umhergewirbelt. Es ist etwas von der Kraft der Höllenbarke eines Delacroix in diesen Bildern. Die gelockerte, skizzenhafte Technik ist dem reich bewegten Motiv ganz auf den Leib geschnitten. Etwas von Pilotyscher Pathetik angekränkelt — was bei Feuerbach sonst selten ist — erscheint das Bild „Dantes Tod" aus dem Jahre 1858. Dagegen zeigt ein anderes Bild aus demselben Jahre, „Dante mit edlen Frauen", wieder ganz den großen und satten Wohlklang der Reife.

Unter den Dantebildnissen, von Giotto angefangen, sind nur wenige, die durch den äußeren Typus der Gesichtsbildung hindurch zum großen Geiste des Dichters vorzudringen versuchen. Meist steht das Uhrwerk der Seele still. Wir müssen uns immerhin wundern, daß die unpsychologische Renaissance ein so vergeistigtes Bildnis des Dichters zu schaffen wußte, wie wir es auf Raffaels „Disputa" finden. An diesen mächtigen Kopf kommt weder Giotto heran noch die andern Bildnisse Dantes aus der Hand Raffaels, noch die bekannte Dantebüste im Nationalmuseum von Neapel. Das Beste und Tiefste aber hat ein moderner deutscher Meister geschaffen: Leo Samberger, dessen Hauptkraft in genialer Intuition des Seelischen liegt. Ihm verdanken wir ja auch Idealbildnisse Michelangelos und Beethovens, die uns ihren Charakter mit einem Blick erschauen lassen. Auch um das Dantebildnis hat er gerungen, bis er zu der Lösung kam, die einer Steigerung kaum mehr fähig sein dürfte. Es ist eine noch wenig bekannte Kohlezeichnung. Geisterhaft leuchtet das lorbeerbekränzte Haupt des Dichters in Vordersicht aus dem Dunkel auf, ganz durchwühlt von den gewaltigen Visionen der Divina Commedia.

Samberger ragt in eine Zeit hinein, der Dante innerlich fremd werden mußte. Es war das Zeitalter des Impressionismus in raschem Zug über die Welt geschritten. Was sollte den Anbetern des goldenen Kalbes ein Dante frommen, denen Gott und Seele, Jenseits und Metaphysik inhaltlose Begriffe geworden, die nur das Wirkliche gelten ließen und am Wirklichen nur das Materielle, deren Kunst nur mehr Augen zum Sehen, aber nicht Geist zum Erfassen heischte? Als dann die mächtige Woge des Ex-

pressionismus über den bereits müde und träge schleichenden Impressionismus hinwegschlug und das Geistige wieder an die Oberfläche spülte, sollte da nicht auch Dantes Gestalt wieder auftauchen? Dem war nicht so, denn der Geist des Expressionismus war der Geist des Ich, unfähig, sich in eine fremde Ideenwelt hineinzuleben, fremde Visionen zu gestalten. Er sucht zwar Gott, aber nicht auf dem Wege durch Hölle, Buße und Offenbarung. Wenn der Expressionist eine Hölle darstellt, dann ist es nur die, die er in sich selbst verzweifelnd fühlt, und wo er einen Himmel malt, da thront darin nicht der ewige Gott, sondern das eigene Ich. So mußte auch der Expressionismus an der Gedankenwelt Dantes vorbeiwallen.

Trotzdem gab es gestern und gibt es auch heute noch Künstler, die neben der breiten Straße der Zeitkunst eigene Wege gehen. Unter ihnen ist auch das Andenken Dantes lebendig geblieben. Etliche Namen wurden bereits erwähnt. Ob sich aber der Dichter die Huldigung nicht verbäte, die ihm ein Zyklus von 26 Aquarellen in der diesjährigen Münchener Glaspalastausstellung darbringen möchte? Was hat doch der sittlich ernste Dichter mit dem sonst so losen und leichten Franz v. Bayros gemein? Gewiß, eine reich gestaltende Phantasie ist dem Künstler als inspirierender Genius zur Seite gestanden, ein geläuterter, kunstgewerblich gebändigter Geschmack ist überall zu spüren, die Farbe bewegt sich in schummerigen Mollakkorden voll Wohllaut, aber die Empfindungswelt ist modern-erotisch abgestimmt bis zu den ätherisch-zarten Engelsgestalten. Das ist nicht Dante-illustration, sondern Dantephantasie in Max Reinhardtscher Aufmachung.

Diese Art von Dantebildern, in denen der mächtige und männliche Geist des Dichters ins Schwächliche, Weiblich-Zierliche umgefälscht ist, darf nicht vorbildlich werden für die Zukunft. Dantes Dichtung ist an Wuchs eine Eiche, nicht ein blühender Zierstrauch. Gerade, weil die bildende Kunst, wo sie Dantes Dichtung umfaßt, sich ihrer Natur nach im Peripherischen halten muß und von der Größe und Weite seines universellen Geistes nur wenige Strahlen aufzufangen vermag, wird sie sich um so mehr hüten müssen, auch das Wenige noch geistig umzudeuten und in die Sprache eines nervenschwachen Geschlechtes zu übersetzen. Wer Dante bilden will, muß seelisch von dem Lebensstrom, der durch die Dichtung rauscht, mitgerissen werden. Es genügt nicht, daß er am Ufer steht und dem Spiel der Wellen und dem Kampf der Wogen nachträumt.

Josef Kreitmaier S. J.

Besprechungen.

Deutsche Literatur.

1. Die romantische Weltanschauung von Dr. Anna Tumarkin, Professor an der Universität Bern. gr. 8° (146 S.) Bern 1920, Paul Haupt. *M* 10.—
2. Life of Goethe by P. Hume Brown F. B. A., LL. D. With a Prefatory Note by Viscount Haldane. With Illustrations. Zwei Bände. 8° (X u. 818 S.) London 1920, John Murray. Geb. 36 *Sh.*
3. Deutsche Literaturgeschichte von Dr. Karl Storck. Neunte, vermehrte Auflage. 8° (XII u. 658 S.) Stuttgart 1920, Metzler. Geb. *M* 30.— (ohne Zuschläge).

1. Das Werk von Anna Tumarkin entstand, wie das Vorwort berichtet, aus Vorlesungen an der Berner Universität. Die Verfasserin gibt offen zu, daß in ihrem Buche die positive Seite gegenüber der Kritik stark zurücktreten muß, und sie deutet den Grund dafür an: die allgemeine Stellungnahme Tumarkins ist nicht die eines Romantikers. „Es ist aber der Standpunkt eines, der ehrlich bemüht ist, die Romantik zu verstehen und ihr gerecht zu werden, und der daher in dem heißen Streit für und wider die Romantik auch das Recht hat, gehört zu werden."

Der Verfasserin aufrichtiges Bestreben, eine leidenschaftslose objektive Charakteristik und Würdigung der romantischen Weltanschauung zu bieten, soll hier gewiß nicht in Zweifel gezogen werden. Tumarkins ruhig und maßvoll gehaltene Ansichten und Urteile über „Dichtung und Weltanschauung" und die „Romantische Weltanschauung im Zusammenhang der allgemeinen Entwicklung des philosophischen Denkens" verraten viel Scharfsinn und den ernsten Wunsch nach eindringlichem Erfassen der romantischen Gedankengänge. Da aber die Verfasserin zum vornherein an ihr Thema als Gegner der romantischen Eigenart herantritt, so wundert es uns nicht, daß sie in den weiter folgenden Kapiteln „Das Individuum und sein Wert", „Das Gefühl und seine Geltung", namentlich aber in den Abschnitten „Ungebundenheit der Phantasie. Romantische Kunstauffassung", „Romantische Lebensauffassung. Werte des Lebens" fast ausschließlich bei den Zersetzungserscheinungen dieser Kulturströmung verweilt (Willkür, Zügellosigkeit, Apotheose der Krankheit, Preis des Müßiggangs usw.) und für die positiven Leistungen der alten Romantiker kein rechtes kongeniales Verständnis aufzubringen vermag. Vergleicht man daher Tumarkins Buch mit dem bekannten Werk von Marie Joachimi „Die Weltanschauung der deutschen Romantik", so verdient letzteres trotz

der mannigfachen Bedenken, die auch ihm gegenüber am Platze sind, dennoch unbedingt den Vorzug. Aber als Zeugnis eines erklärten, dabei sachlichen und in keiner Weise gehässigen Gegners der romantischen Art des Denkens und künstlerischen Schauens gebührt der fleißigen Studie Tumarkins eine Stelle in jedem Romantik-Literaturverzeichnis.

2. Professor Hume Brown starb, wie der Herausgeber Lord Haldane meldet, im Winter 1918, bevor er seine Goethe-Biographie vollständig abgeschlossen hatte. Der erste Teil, The Youth of Goethe, war bereits 1913 im Druck erschienen. Der zweite lag bis auf den Abschnitt über „Faust" im Manuskript fertig vor. Um das Werk nicht als Torso zu lassen, entschloß sich Haldane, der mit Brown jahrelang in regem Ideenaustausch gestanden hatte, das fehlende umfangreiche Kapitel zu ergänzen und die Ausgabe des zweibändigen Gesamtwerkes selbst zu besorgen.

So ist nun die Biographie zwar kein Werk aus einem Guß, sie trägt aber doch einen ziemlich homogenen Charakter, dem sich selbst der Abschnitt über „Faust" recht gut einfügt. Brown steht seinem Helden zumeist als Bewunderer, wenn auch nicht kritiklos gegenüber. Von einer Abneigung aus nationalen oder völkischen Gründen merkt man da nicht viel. Bei der Würdigung von Goethes Schriften verzichtet der Verfasser durchweg auf Gemeinplätze und banale Redensarten und sucht dafür seine Ansicht zumeist selbständig zu begründen. Da Brown anscheinend Goethes eklektische, jedem kirchlichen Dogma abholde Stellungnahme in religiöser Hinsicht teilt, so hat er in allen damit zusammenhängenden Fragen für den deutschen Dichter durchweg nur Worte der Anerkennung und Billigung. Etwas schärfer urteilt der Verfasser über die sittlichen Verfehlungen Goethes, zumal über sein Verhältnis zu den Frauen, das er öfter tadelnswert findet und durchaus nicht, wie die meisten deutschen Goethe-Biographen das zu tun pflegen, als vorbildlich hinstellt oder grundsätzlich mit einem Schimmer der Verklärung umgibt. Baumgartners Werk in der neuen Bearbeitung scheint dem Verfasser wiederholt gute Dienste geleistet zu haben, wird aber nirgends ausdrücklich erwähnt.

Zehn hübsche Illustrationen (Goethe-Porträts, Bildnisse seiner Eltern, der Frau v. Stein, des Goethehauses in Weimar) schmücken die zwei vorzüglich ausgestatteten Bände.

3. Eine Eigentümlichkeit von Storcks Literaturgeschichte bildete schon bei dem ersten Erscheinen im Jahre 1897 die starke Betonung der inneren Zusammenhänge zwischen den einzelnen literarischen Erscheinungen, noch mehr der Verwandtschaft ganzer Gruppen und Dichterkreise. Bei der Beurteilung der Werke und ihrer Verfasser waren für Storck neben den ästhetischen auch vaterländische Gesichtspunkte mitbestimmend. Ebenso wurde dem musikalischen Moment in den Literaturdenkmälern der Vergangenheit verständnisvolle Beachtung geschenkt.

Was man an dem Buche in seiner ersten Fassung begründeterweise aussetzte, war der etwas arg kurz und knapp geratene Umfang, der eine genügende Würdigung auch nur der Haupterscheinungen zum vornherein ausschloß. Dieser

unleugbare Mangel wurde nach und nach in den vielen notwendig gewordenen Neuauflagen zusehends überwunden. Für die 6. und 7. Auflage unterwarf der Verfasser ganze Abschnitte aus der älteren Literaturgeschichte (z. B. über die Mystiker, über das Nibelungenlied) einer gründlichen Umarbeitung, die zu einer starken Erweiterung dieser Teile führte. Gleichzeitig stieg die Seitenzahl für den letzten Abschnitt, über die zeitgenössische Literatur, um mehr als das Doppelte.

In der vorliegenden 9. Auflage, zu der Storck im April 1920, kurz vor seinem Tode, das Vorwort schrieb, hat das Schlußstück von neuem eine erhebliche Vermehrung erfahren. Von den zehn Büchern des ganzen stattlichen Bandes entfallen zwei auf die altgermanische und althochdeutsche Zeit, drei auf die mittelhochdeutsche, während der Löwenanteil mit fünf zumeist ausführlichen Büchern der Neuzeit angehört. Der Verfasser selbst gesteht, daß insbesondere die neuesten literarischen Erscheinungen ausgiebiger behandelt wurden, „als ihnen nach ihrer rein künstlerischen Bedeutung zukommen mag". Aber er fügt bei: „Wir leben nun einmal in der Gegenwart, sie ist naturgemäß für uns am wichtigsten."

Das mag man gelten lassen, wenn nur so bedeutsame, auch in ihren Wirkungen hervorragend wichtige Strömungen, wie z. B. die Romantik, darüber nicht allzu kurz und unvollständig geraten wären. Das betreffende Buch (IX 323—387) ist zweifellos eine der schwächsten und unzulänglichsten Partien des ganzen Werkes geblieben. Storck behandelt hier nebst den Vertretern der älteren und jüngeren Romantik auch die Schicksalsdramatiker, die Schwäbische Schule, die Freiheitsdichter, dann Grillparzer, Immermann, Platen, endlich eine Reihe von kleineren Dichtern, von Wissenschaftlern und Publizisten. Das ist reichlich viel Stoff für eine Darstellung von etwas über 60 Seiten, ganz abgesehen davon, daß einige von diesen Dichterpersönlichkeiten und literarischen Gruppen mit der eigentlichen Romantik nur lose zusammenhängen.

Auch die Würdigung anderer Literaturperioden und vollends die Beurteilung einzelner Dichter und ihrer Werke gäbe zu mancherlei Ausstellungen Anlaß. Trotzdem muß anerkannt werden, daß Storcks Buch als Ganzes betrachtet in seiner heutigen Fassung zu den gediegensten und zuverlässigsten Darstellungen der deutschen Literaturgeschichte gehört. Der Verfasser war Katholik. Sein religiöses Bekenntnis kommt jedoch zumeist bloß soweit zum Ausdruck, als sich sein Werk nicht nur von jeder feindseligen, sondern auch von jeglicher verständnislosen Äußerung gegenüber der Kirche, ihrer Liturgie, ihren Einrichtungen und Lehren freihält. Das ist gewiß schon ziemlich viel, aber von einem Sohn der Kirche wünschte man öfter etwas mehr Wärme und innere Anteilnahme, wo das religiöse bzw. katholische Moment in der Geschichte der deutschen Dichtung eine Rolle spielt.

Die Form der Darstellung mögen manche Leser auch sonst wohl ab und zu nüchtern und verstandeskalt finden. Storck läßt sich nicht leicht zu Superlativen und übertriebenem Lob hinreißen. Das ist indes im ganzen eher ein Vorzug als ein Mangel seines Werkes, und wer etwas kritisch angelegt ist, dankt ihm dafür, daß er

seine Darstellung von Überschwenglichkeiten freihielt, die in literarhistorischen Büchern sich so leicht einzuschleichen pflegen. Die innere Gediegenheit galt dem Verfasser mehr als die sensationelle Mache; sachliche Belehrung stellte er zeitlebens höher als die faszinierende Geistreichelei.

Alois Stockmann S. J.

1. Im Kampf mit der Schande. Gesammelte Aufsätze aus dunkler Zeit. Von Erich Schlaikjer. 8° (295 S.) Berlin 1920, Verlag der Täglichen Rundschau. Geb. *M* 25.—
2. Die Welt der Gestorbenen. Von Erich Schlaikjer. Ein Beitrag zu okkulten Problemen. 8° (140 S.) Geb. *M* 15.—
3. Vom Geist der Erde. Ein Zeitbrevier von Ernst Heilborn. 8° (248 S.) Berlin 1921, Egon Fleischel & Co. *M* 18.—
4. Lorelyn. Roman von Adele Gerhard. 8° (146 S.) Leipzig 1920, F. W. Grunow. *M* 12.—; geb. *M* 18.—

Die vier Bücher arbeiten mit den Mitteln künstlerischer Darstellung und wollen zur Genesung unserer kranken Kultur beitragen. Deshalb haben sie sich zusammengefunden.

1. Erich Schlaikjers „Kampf mit der Schande" enthält Aufsätze, die 1917—1920 in der „Täglichen Rundschau" erschienen sind. Das Buch hat also den Wert eines journalistischen Zeitdokuments. Schlaikjer ist Tagesschriftsteller, der sich auch als Dichter betätigt; unter seiner Hand ist die Aufsatzsammlung zu einem Ganzen von dramatischer Spannung geworden.

Gewidmet ist das Buch Hans, dem Sohne des Verfassers; mit noch nicht 19 Jahren fand das „feldgraue Gymnasialjungchen" als kriegsfreiwilliger Flieger den Tod. Die Widmung klingt in hoffnungsvollen Tönen aus. „Die Spielleute deiner Ehrenkompagnie sollen noch einmal spielen. Einen munteren Marsch. Trommel und Pfeifen den Weg entlang!" Das ist das Vorspiel.

Was hoffte der patriotische Journalist nicht vom Jungbrunnen des Krieges! Von der Not des Krieges erwartete er eine Wiedergeburt des deutschen Volkes. Nur der Schmerz konnte noch Läuterung bringen. Der maßlose Überschwang, der hohnlachend alle Güter der Seele an die sinnliche Lust verriet, ließ sich nur mehr durch das Leid bändigen. Wer die ewige Heimat über der Welt vergessen hat, muß harte Straßen wandern, damit er sich wieder heim sehnen lerne. . . .

Aber diese Klänge verhallen bald in dem immer heißer entbrennenden Kampfe mit der Schande. Nicht sittliche Erneuerung zeigt sich im Gefolge des Krieges und seiner namenlosen Qual, sondern Schmach um Schmach: Verhöhnung vaterländischer Gesinnung, sexuelle Schande, Ausländerei der Bühne, Kinoschande, Mammonismus und Kommunismus. Schlaikjers Kampf mit dieser vielgestaltigen Schande hat stark antisemitischen Einschlag; im jüdischen Kapitalismus sieht er im Grunde das Übel aller Übel. Diese Tendenz kann aufdringlich wirken, zu-

mal sie sich oft mit persönlich verletzender Schärfe ausspricht. Dem steht auf der andern Seite eine Überschätzung des Germanisch-Preußischen gegenüber. Schlaikjer spricht bewundernd von der Entwicklung, die der Militarismus bei uns genommen hat, die ohne Preußen gar nicht denkbar gewesen wäre. „Es war preußischer Geist, den Militarismus ernster zu nehmen als alle Dinge zwischen Himmel und Erde" (46). Aber nationalistische und antisemitische Übertreibungen verschwinden unter den Worten flammender Entrüstung gegen Schmutz und Gemeinheit. Dem großen Teil der Zeitungen, Zeitschriften, Witzblätter, Schauspielhäuser, Operettenbühnen und Variétés wirft er Dienst der erotischen Verschmutzung vor. Ewige Darstellung des Ehebruchs, Kult des Dirnentums und der Perversität sind Kennzeichen der modernen Literatur. Dazu kommt im Kino noch die Verherrlichung des Gentleman-Verbrechers.

Ja, die unvergeßlichen Stunden der Reinigung, die der Ausbruch des Krieges brachte, sind dahin: eine Woge von Schmutz geht durch Deutschlands öffentliches Leben. Aber mag da kommen, was kommen will, zum Schluß blitzt doch wieder unverwüstlicher deutscher Zukunftsglaube auf. Trotz allem mag das Kriegsleid die endliche Genesung eingeleitet haben. Was als schleichendes Siechtum am deutschen Volkskörper zehrte, ist durch die Krise zu akuter Krankheit geworden, zum Versuch des Organismus, eingedrungene Giftstoffe auszuscheiden. Häßliche Geschwüre sind entstanden; der Eiter bahnt sich mit grauenhaftem Gestank seinen Weg.... Man ist der Genesung näher, wenn die Krankheit ihre letzten Gewaltmittel anwendet. — „Aber auch dem Tode", muß Schlaikjer tiefernst hinzufügen (290).

Eine Episode im Kampf mit der Schande ist die Auseinandersetzung mit Alfred Kerrs fünf Bänden gesammelter Rezensionen. Haß gegen jeden Idealismus erscheint als Triebkraft dieser Schriftstellerei. „Es gibt schlechterdings nichts, was über Essen, Trinken und den Geschlechtsakt gesetzt werden könnte" (76). Und die Form! Leere Phrasen, Grimassen und Verzerrungen, ein sinnloses Flimmern und Flirren, das einem schmerzende Augen und einen wüsten Kopf macht. — Nun ganz so schlimm ist's nicht; Kerr sagt oft in zwei, drei Zeilen, wozu architektonisches Deutsch fast ebensoviel Abschnitte brauchte. Aber ein Verfallsymptom sind diese frivolen Rezensionen halt doch. Inhaltlich wie sprachlich ist Schlaikjer Kerrs Antipode.

2. Die andere Schrift Schlaikjers enthält eine Reihe von Plaudereien über Spiritismus und verwandte Dinge. Der Fliegertod des Sohnes, den der Verfasser in einem Traume vorausahnte, gibt die persönliche Note. Es ist fesselnd zu hören, wie ein geistvoller Mensch sich die Rätsel spiritistischer Vorgänge zu lösen sucht. Den Tatsachenberichten steht er nicht leichtgläubig, aber auch nicht eigensinnig skeptisch gegenüber. Die philosophischen Voraussetzungen sind freilich dürftig, ein dilettantisches Schwärmen für Kant und Schopenhauer. Als Erklärung der Vorgänge bei spiritistischen Sitzungen erscheint ein okkultes Traumvermögen. In Traumzuständen besonderer Art befreit sich die Seele von der Abhängigkeit vom Gehirn und damit von Raum und Zeit, um in rein geistiger Erkenntnis-

mit neuen Seinsbezirken in Verbindung zu treten. — Im ganzen ein erfreuliches Bekenntnis zum persönlichen Unsterblichkeitsglauben, aber verunziert durch allerhand philosophische Unzulänglichkeiten.

3. Ein Zeitbrevier nennt Ernst Heilborn sein Buch „Vom Geist der Erde". Er will unserer schweren Zeit Deutung und Leitstern geben. Das Erlebnis, das er beschreibt und zu vermitteln sucht, ist „die Empfindung vom Einssein aller Kreatur, die Erde hat wieder die alte Gewalt über den Menschen zurückgewonnen, und in diesem Bewußtsein ist der Trost des Geborgenseins, ist auch neuer, jugendlicher Anreiz, der aufruft zur Tat. Und die also neu begriffene Erde kreist um Gott".

Der Mensch soll sich wieder seiner Abhängigkeit vom Geist der Erde bewußt werden und daran genesen. Erde aber ist ihm nicht bloß unser Weltkörper mit seinen astronomischen, topographischen und klimatischen Eigentümlichkeiten, sondern alles, was außerhalb des menschlichen Planens und Erwägens gelegen auf unsere Kultur einwirkt. Mensch und Erde in diesem Sinne bilden eine Einheit; die Menschheit ist Organ der Erde.

Mit erstaunlichem Wissen werden Zusammenhänge und Gegensätze aufgezeigt, die zum Teil freilich verblüffende Konstruktion sind. Die Fruchtbarkeit der Erde entscheidet über die des Menschen. Die Erdoberfläche mit ihren Gebirgen, Ebenen, Meeren und Küsten, Winden und Wasserströmungen ist Menschenschicksal. Das Ruhebedürfnis der Erde, die Notwendigkeit des Brachliegens macht sich in der Menschheitsgeschichte geltend. Der Mensch unterwirft sich die Tierwelt und wird dadurch der Erde noch dienstbarer. Erdgebunden zeigen sich die Kräfte, die die Menschheitsgeschichte vorantreiben: Bodenverwertung, Handel, Krieg und Imperialismus, sogar die Religion. Die verschiedenen Religionen tragen das Gepräge der Landschaften. Die Lebensgeschichte der Stifter ist ins Naturhafte verwoben; Berg und Wasser spielen eine bedeutende Rolle. In den Symbolen saugen alle Religionen Saft aus der Erde in sich hinauf. — In der Inspiration, dem Eingebungsdenken der schöpferischen Naturen, offenbart sich gleichfalls ein naturhafter Zug. Das Schaffen ist nicht „befleckt" von willkürlicher bewußter Verstandestätigkeit. Aus den dunklen Tiefen des Unbewußten, aus Verwachsensein mit allem Organischen steigen die schöpferischen, fortbildenden Gedanken auf. Über den ruhevoll ins Absichtslose eingebetteten Geist kommt die geistige Empfängnis. Und nur Eingebungsdenken ist fruchtkräftiger Same.

Zu den verblüffenden Zusammenstellungen gehört die der drei Reformatoren: Luther, Kalvin und Loyola. Und zwar seien sie die Bannerträger der neuen Zeit der Arbeit. Der moderne Kapitalismus gehe in seiner geistigen Verfassung auf Kalvin zurück, der Militarismus habe seinen geistigen Vater in Ignatius, Luther habe die sittenstrenge Auffassung beruflicher Arbeit geschaffen. Als erstes brachten aber Berufsarbeit, Kapitalismus und Militarismus neue Formen der Sklaverei. Die Menschen verknöcherten und verarmten in ihrer Berufsarbeit, der Kapitalismus brachte Hörigkeit und der Militarismus den Fluch des grausamsten aller Kriege. Das ist alles aber Durchgangserscheinung. Das Ziel? Die neu

Zeit will dem Menschen aus der Arbeit eine neue Sittlichkeit erstehen lassen. Der deutsche Militarismus ist zerschlagen. Das Gebot der Stunde ist jetzt die ererbte und erworbene Schulung in eine Dienstpflicht der schöpferischen Arbeit überzuführen. Diese Dienstpflicht soll die dem Beruf Verschriebenen andere Beschäftigung kennen lehren, sie soll die Landbewohner in die Stadt, die Städter aufs Land führen; sie wird den geistigen Arbeiter zu körperlicher Leistung, den Handarbeiter in die Registraturen rufen. Dadurch werde der Fluch der Arbeitsteilung gehoben. Der Mensch erhalte die Möglichkeit, von Tätigkeit zu Tätigkeit überzugehen, er werde im Beruflichen naturhaft sein. Arbeit solle zum Gottesdienst werden und zu Menschendienst. „Arbeite deinem Nächsten, wie dir selbst!" ist ein Gebot der neuen Zeit. „Auf diesem Weg voran und mitten unter uns der Eine. Wer will sich rühmen, daß er ihn kenne? Wir grüßen den Gärtner."

So schließt dies Zeitbrevier. Wieder heißt die letzte Antwort auf das faustische Fragen und Streben: Arbeit, Arbeit im Geiste der Erde, im Dienste der Erde. Aber die Aussicht ins Jenseits ist nicht verrannt. Der Gärtner ist der Auferstandene, den Magdalena in der Gestalt eines Gärtners schaute. Die neubegriffene Erde kreist um Gott. „Und gerade wenn sie zu tiefst begriffen wird, schilt sie den Menschen Gast und Fremdling. Wo ist also Heimat, wenn nicht in Gott?" (117.) Aber es ist keine herzhafte Bestimmtheit in dem Bekenntnis zu Gott; das Zeitbrevier ist agnostisch angekränkelt. Es weiß keine Antwort auf die Frage nach dem Ziel des Menschenlebens (186), es wagt sich nicht für die Freiheit des menschlichen Willens zu entscheiden (207).

Unklarheit und Schlimmeres findet sich in den sittlichen Aufstellungen. Als Maßstab aller sittlichen Forderungen wird die seelische Bereitschaft bezeichnet. Worin diese Bereitschaft besteht, wozu sie bereit macht, wird aber nicht gesagt. Wie kann diese „Bereitschaft" Norm des Sittlichen sein, wenn sie von manchen durch sinnliche Ausschweifung nicht verloren, ja eigentlich erst gewonnen wird? (216.) Wieder einmal ist die Rede von Künstlernaturen, denen Ausschweifung zu notwendiger Anregung wird, wieder wird das für die Menschheit wertvolle Werk über das Menschentum des Künstlers gestellt. Heiligt denn hier der Zweck das unsittliche Mittel?

Es gilt nicht nur den Gärtner zu grüßen, sondern sich in seinen Dienst zu stellen. Dann wird die veredelte Arbeit im Geiste der Erde als von der Religion beseelte Kultur Weg zum Menschheitsziel.

4. Adele Gerhards Roman ist geschrieben von Juni 1917 bis Juli 1918. Die Schlußworte sprechen die erlösende Lebensweisheit aus, deren Verkörperung Lorelyn, der Künstler und Idealmensch, sein soll. „Tiefe Runen, Worte der Freiheit und der Größe hat seine gewaltige Hand untilgbar eingeschrieben. Gesetzestafeln für ein Geschlecht, das Erschütterungen nicht scheut, nur die Schwäche. Der einst so manches Mal im Mondenschein in den Rhein schwamm, um wieder Tier vom Blute der Natur zu werden, würde aller Erschütterungen nur befriedigt lachen" (145). — Tier vom Blute der Natur, hierin

kehrt eine der Forderungen des Zeitbreviers wieder: Rückkehr der Kultur zum Naturhaften.

Tier vom Blute der Natur ist dieser Künstler-Professor mit dem großen, starken Leib, den weißen, vollen Händen, der mächtigen Haarmähne. Seine Sehnsuchtsvision in der Lenznacht am Rhein ist „Leben, quellend wie die Natur, ohne die beschneidende, zerschneidende, eindämmende Schere des Züchters". Sein Leben hatte sich nicht eindämmen lassen. Eine hatte um ihn ihr Magdtum gelassen, und die andere war die Frau eines andern. Als er scheidend von ihr sein Bild im Spiegel sieht, gellt es haßvoll in ihm: „Bist du das? Dieser Mann mit dem erschlagenen Blick?" Er spie aus. „Gewesen alles!" Die kunstvollen Gläser tanzen klirrend am Boden. Er zieht aus, um die Spur der Einen zu finden.... Zurückgekehrt nach jahrelangem Wandern, beladen mit den Seligkeiten von tausend lustvollen Tagen und Nächten, zerhaut er den Schaukelsessel, den alten Liebessitz. „Ein unnützes Brennholz für den Winter."

In Klaus Reiner findet er den Jünger, der Gefäß sein will, das „den schweren Wein seiner Weisheit, den goldenen Schaum seiner Torheit auffängt und birgt". Und diese berauschende Weisheit ist das Gefühl, einer Zeugung, eines Stoffes mit der Natur zu sein, ist die Gesinnung, der Kraft mehr gilt als Ordnung. Nur nicht durch Ordnung die Kraft zerbrechen. Daher auch sein Entschluß, zu sterben, da er noch stark und gabenvoll ist. Er sucht den Tod im Rhein. Für Reiner hinterläßt er einen Brief: „Ich feire meine Hochzeit mit der Ewigkeit. Du bleibst mein Erbe."

Es ist noch ein zweiter Teil angefügt, in dem Sohn und Tochter sich als Geschwister finden, der Liebling und Schüler die Tochter zur Braut gewinnt. In Kind und Schüler lebt Lorelyns Weisheit weiter.

Diese Weisheit besteht in der Rückkehr zum Naturhaften, in einem Verwachsen mit der Natur, das in der Tiefe pantheistisch ist, eben deshalb auch den Ernst sittlicher Verantwortung nicht kennt. „Seligkeiten und Schändlichkeiten zerbrechen in ihrer Last. Die Dinge werden naturhaft ohne drängende Verantwortung" (18). Das kann aber nicht die Erlösung sein, daß wir aus dem steinernen Gehäuse der entseelten Kultur in den Zauber des großen Pan hinausflüchten. Der große Pan ist tot. Natur ist nicht selbstherrliche Kraft, sondern trägt das gottgewollte Gesetz ihrer Ordnung in sich. Diese Ordnung beherrscht als blinder Trieb die Naturwesen bis zum Tier hinauf, im Menschen aber will sie vom rechtleitenden, eindämmenden Geist durchgesetzt sein. Der Mensch kann nimmer Tier vom Blute der Natur werden, er ist entweder die Naturkraft meisternder Geist oder die heimliche Ordnung der Natur verwüstender Unmensch.

Die Sprache des Romans ist gelind dekadent. Der anspruchsvoll symbolische Charakter macht die Menschen und Begebenheiten traumhaft unwirklich, ohne daß der Gedankengehalt für den Mangel blutvollen Lebens entschädigte.

Sigmund Stang S. J.

Literatur des Ostens.

1. Laotse, Tao-Teh-King. Vom Geist und seiner Tugend. Übertragen von H. Fredemann. kl. 8° (X u. 102 S.) München 1920, C. H. Beck. Pappband *M* 8.—; auf Javapapier *M* 12.—
2. Fjodor Dostojewskij, Das politische Gedicht. Mit einem Anhang aus dem „Tagebuch eines Schriftstellers". Deutsch von Alexander Eliasberg. 8° (42 S.) München 1920, Drei Masken-Verlag. *M* 5.—
3. Wladimir Solowjeff, Die nationale Frage im Lichte der Sittlichkeit. Der Sinn des Krieges. Deutsch von Karl Nötzel. kl. 8° (112 S.) München 1920, Drei Masken-Verlag. *M* 10.—

1. Eine neue Übertragung von Laotses Tao-Teh-King. H. Fredemann wollte vor allem dem dichterischen Element des chinesischen Weisheitsbuches gerecht werden. Einige kleine, sprachliche Verstöße abgerechnet, lesen sich auch Laotses Sprüche wie deutsche Gedankenlyrik, ohne daß jedoch der Eindruck von etwas Fremdartigem geopfert ist. Die seltenen bildlichen Wendungen lassen einen Blick in ferne Kultur tun; der Rhythmus ist psalmenartig, statt des Parallelismus aber erscheinen Reime als Bindemittel. Ruhevoller Verzicht auf bunte Farben, laute Töne und geschäftigen Wortreichtum spiegeln das gelassene Gemüt des Dichterphilosophen wider.

Es soll keine wortgetreue Übersetzung geboten werden, sondern eine deutsche Nachbildung, die das Einzelne aus dem Geist des Ganzen heraus faßt. Zum Verständnis Laotses sei eine innere Verwandtschaft, eine Ähnlichkeit des geistigen Erlebens erfordert. In einem Nachwort wird der Versuch gemacht, dem Leser zu diesem inneren Erlebnis zu verhelfen. Wer erst Laotses Lehrgedichte liest, dann das Nachwort, um dann ein zweites Mal zu den Gedichten zurückzukehren, wird sich überraschender Ausbeute erfreuen.

Laotse, „der ehrwürdige Lehrer", um 600 vor Christus geboren, war ein älterer Zeitgenosse Konfutses. Im Gegensatz zu diesem, der einen äußerlichen, rationalistischen Moralismus und Ritualismus vertrat, war Laotse auf mystische Weltabkehr und Beschaulichkeit gerichtet. Der Inbegriff seiner Lehre findet sich im Tao-Teh-King, im Buche (King) vom Tao und der Tugend (Teh). „Dies Buch, das an Umfang das Markusevangelium nicht übertrifft, ist die merkwürdigste und schönste Erscheinung der chinesischen Religionsgeschichte", urteilt Nathan Söderblom (Kompendium der Religionsgeschichte, 5. Aufl. 531).

Das Buch war von Anfang an in zwei Abschnitte geteilt, die Unterabteilungen sind späteren Ursprungs und schon ein Stück Auslegung. Der erste Abschnitt handelt vom Tao. Tao ist der Grundbegriff der chinesischen Religion und Sittenlehre seit der ältesten Zeit; uns fehlt ein ganz entsprechendes Wort. Der Verfasser trägt die bisher gebotenen Übersetzungen im Nachwort zusammen: Weg (als Methode), Vernunft, Wort (in der Bedeutungsfülle von Logos), Sinn, Natur. Alle genügen ihm nicht; er entscheidet sich für Geist und hebt den symbolischen Charakter des Wortes durch große Buchstaben hervor. Aber auch das Wort Geist führt auf falsche Spur.

Tao ist ein Wesen, unbegreiflich, vollkommen; er ist, ehe denn Himmel und Erde war, still und gehaltlos, unwandelbar und in Einsamkeit stehend. Namenlos, unfaßbar ist er; alle Bilder sind in ihm, alle Dinge sind in ihm; unergründlich und dunkel ist er, der Kern des Seins ist in ihm. Wir schauen nach ihm und sehen ihn nicht: er ist der Unerkennbare. Wir horchen nach ihm und hören ihn nicht: er ist der Unvernehmbare. Wir greifen nach ihm und fassen ihn nicht: er ist der Unfaßbare. Erst wenn er schafft, kann man Tao Namen geben; durch die Namen erst wird man der Dinge Grenzen gewahr. Tao ward ja der Welt Mutter, er ist das Ewig-Mütterliche, er ist das Ewig-Werdende, Mühelos-Gebärende. Tao wirkt weiter in der Welt; im Selbst wirkt Tao — Tugend echter Art, in der Familie — daß sie der Tugend Fülle hat, in der Gemeinde — als das, was Dauer schafft, im Volke wirkt er blühende Kraft, in der Welt als das Eine, das alles erhält. „Woher weiß ich, daß aller Dinge Anfang also ist? Durch ihn selbst, den Tao." Er ist auch Ziel aller Dinge, dem Strome gleich und dem Meer, soll er aller Wasser unendliches Ziel werden. — Und das Verhältnis des Tao zu Gott? „Tao ist leer, doch unerschöpflich in seinem Wirken. Abgründig, o wie gleicht er dem Urvater aller Wesen. Er ist still wie ein Ewiges. Ich weiß nicht, wessen Sohn er ist. Dem Herrn selbst scheint er voranzugehen." — Sollte Tao nicht das ewige Gesetz sein, das alles durchherrscht, dem selbst Gott zu unterstehen scheint? Das also vor Gott schon da zu sein scheint und doch wieder nicht das Allererste sein kann, sondern von einem Wesenhafteren stammen muß. Ist die Lösung nicht etwa die: Gott ist durch sich selbst Sein und Sinn, Wesen und Weg. Für unsere Auffassung aber geht das Dasein dem Denken voraus, in seinem unendlichen Wesen schaut Gott das Gesetz alles Seins.

Die Tugend (Teh) ist für Laotse weniger Pflichterfüllung als Ausstrahlung des Tao, seiner Macht und Kraft. Sie ist Erhebung zum Unsichtbaren, Geistigen, zu Taos Einfachheit, Reinheit und Ruhe. Sie ist Abkehr von der Sinnenwelt. „Die fünf Farben machen des Menschen Auge blind. Die fünf Töne machen des Menschen Ohr taub. Die fünf Würzen machen des Menschen Zunge stumpf. Drum folgt der Heilige nicht den Sinnen, sondern der Seele." Die Tugend ist demütig selbstlos. Der Heilige stellt sein Selbst hintan, er gibt auf sein Selbst, und siehe, es wird bewahrt. Der Heilige ist gütig und langmütig: er ist allzeit ein guter Helfer der Menschen, er gibt keinen Menschen verloren. Zu den Guten ist er gut, zu den Bösen ist er auch gut; denn Tugend ist Güte.

Eine eigentümliche Stelle in Laotses Tugendlehre nimmt das Wu-Wai, das Nicht-Tun ein. Man hat es im Sinn von quietistischer Passivität gedeutet. So Söderblom, der aber mit Recht eine Verwandtschaft mit der Nirwana-Lehre leugnet. Besser sah wohl Fredemann, der in der negativen Formel einen positiven Gehalt findet. Der positive Sinn des Wu-Wai ist Tätigkeit in religiöser Gelassenheit, eine Wirksamkeit, die fern von Weltleidenschaft sich im Einklang weiß mit dem ewigen Gesetz, die nicht eigenmächtig die angeborne Natur

der Dinge vergewaltigt. Oft spricht Laotse vom Tun durch Nichttun, einem Wirken, das fern ist von hastender Vielgeschäftigkeit, das der Stille der Seele entspringt. Auch zu viel Reflexion, Selbstbespiegelung ist gegen diese Gelassenheit, die in naiver, unbefangener Spontaneität wirkt. Im Wasser sieht Laotse ein Bild dieses gelassenen Wirkens. Es ist nichts Weicheres, Schwächeres als das Wasser auf Erden zu finden. Und doch ist es das Mächtigste, Starres und Starkes zu überwinden, wandelnd — unwandelbar. „Dein Tun sei ein Nicht-Tun, deine Müh' ein Sich-nicht-mühen, dein Genuß ein Nicht-Genießen. Sieh das Große im Kleinen und das Viele im Einen. Nur wer des Genügens Genüge kennt, hat ewig genug."

Unbegreiflich muß scheinen, wie Fredemann, der so feine Bemerkungen über das Wu-Wai macht, dasselbe als identisch mit Luthers Lehre von der Rechtfertigung ohne Werke durch den Glauben allein ansehen kann. Wer findet bei dem heißblütigen Reformator etwas von aszetischer Weltabkehr und mystischer Gleichmütigkeit allem Endlichen gegenüber? Eher kann man einen Anklang an die „Gelassenheit" der katholischen Mystiker hören.

Auch das Staatsideal Laotses ist von seinem Tugendbegriff bestimmt. Klein und anspruchslos soll der Staat sein, einfach und arm an materieller Kultur, frei von gierigem Hetzen nach Besitz, Gewinn und Lust, sogar unbeschwert von nebensächlichem Wissen, dafür in ruhevollem Genuß seelischer Güter. Frei auch von vielen Gesetzen; das Volk soll kaum merken, daß Herrscher da sind, es soll fühlen: Wir bleiben ganz wir selbst. Der Krieg aber ist ihm ein Greuel; selbst die schönsten Waffen sind Unglückswerkzeuge. Nur wenn er muß, gebraucht der Weise sie; denn Ruhe und Frieden sind ihm das Höchste. Er siegt, doch freut er sich dessen nicht. Denn wie du tust, so wird dir vergolten werden, und auf große Kriege folgen Hungerjahre.

2. Das einzige erhaltene Gedicht Dostojewskijs ist im Mai 1854 entstanden, als Frankreich und England der bedrängten Türkei zu Hilfe kamen. Die Tagebuchaufzeichnungen stammen aus dem Frühjahr 1877, als Rußland zur Unterstützung des serbischen Freiheitskampfes die Waffen gegen die Türkei ergriff.

Harte Worte bekommen die Bundesgenossen des Halbmonds zu hören. Frankreich hat seinen Glauben verloren, England vergiftet ein bedrücktes Volk mit Opium, beide spielen eine Judasrolle, verkaufen Christus von neuem zur Marter. Im rechtgläubigen Rußland leidet ja der Gottmensch. Rußland, das riesengroße, leiderprobte, das Asien und den Orient zu neuem Leben wecken soll, das treugläubige, das nur Gott im Sinn hat, muß siegen.

„Hier Herr und Gideon! ... Deine Stunde, Gott der Rache, schlägt. Trompetenschall! In Herrlichkeit und Glanz schwebt Rußlands Doppeladler gen Byzanz."

Rußland erlitt die Niederlage von Sebastopol und mußte sich zu einem demütigenden Frieden bequemen.

Und gleichwohl: „Konstantinopel muß früher oder später uns gehören." Das ist das Thema der Tagebuchblätter. Warum? Weil Rußland der Führer

und Beschützer der Rechtgläubigkeit ist; dazu hat Zar Iwan III. es bestimmt, da er den byzantinischen Doppeladler über das alte russische Wappen setzte. Der Zar, dessen wichtigstes Attribut für das Volk „der Rechtgläubige" ist, soll Befreier des orthodoxen Christentums von muselmännischer Barbarei und der westlichen Ketzerei sein. Der „kranke Mann" — das Wort ist von Nikolaus I. in einem Gespräch mit dem englischen Botschafter geprägt — ist bereits (1877!) am Verwesen. Dann aber muß Konstantinopel an Rußland fallen, Rußland darf nicht auf den entscheidenden Einfluß auf die Geschicke des Orients verzichten, sonst ist es um den Kirchenfrieden auf dem Balkan und im Osten auf Jahrhunderte geschehen. Konstantinopel kann nicht internationalisiert werden, sonst sind politisch die Engländer, religiös die Griechen die Herren. Die Engländer aber würden die orthodoxen Nationen gegen Rußland aufhetzen, die Griechen den Slawen mit Geringschätzung begegnen. Drum: „Früher oder später muß Konstantinopel doch uns gehören, und wenn auch erst im nächsten Jahrhundert."

Doch der Weg zu diesem Ziel ist der Krieg, dies Unglück und Übel, diese Gefahr der Vertierung. Aber die Selbstaufopferung für eine hochherzige Idee darf nicht verglichen werden mit dem Krieg, der dem „ewig tierischen Instinkt der Völker" entspringt, dem Trieb nach Macht und Besitz. Und Rußland wird die Macht nicht mißbrauchen, die der Kampf für die Orthodoxie als Dreingabe bringen wird. Die europäischen Völker würden es tun, Rußland ist die Ausnahme. „Fragt nur die russischen Soldaten: sie ziehen aus, um Christus zu dienen; keiner denkt an Eroberungen. . . . Rußlands Krieg ist ein Schritt zur Erreichung des ewigen Friedens."

Wie hat Dostojewskij doch die treibenden politischen Kräfte verkannt! Wie herzlich hat er an die moralische Camouflierung geglaubt, er und die Millionen des russischen Volkes! Krieg ist eben doch nur als Notwehr gegen tatsächlich eingeleiteten ungerechten Angriff zu rechtfertigen. Und selbst dem gerechten Krieg ist nirgends der siegreiche Ausgang gewährleistet. Das Spiel mit alttestamentlichen Verheißungen ist ein Mißbrauch, der nicht scharf genug verurteilt werden kann. Die Kunst aber sollte sich nie in den Dienst der halben Wahrheiten und halben Lügen der Zeitgeschichte stellen. Lyrik sollte sich nie zu gereimter Kriegsrhetorik erniedrigen.

3. Karl Nötzel hat 20 Jahre unter dem russischen Volk gelebt, er hat auch ein Werk über den russischen und den deutschen Geist geschrieben. Man darf also darauf bauen, daß er Solowiews Gedanken über Krieg und nationale Frage sinngetreu verdeutscht hat.

Eine warm geschriebene Skizze über Solowiews Leben leitet das Werkchen ein. Wladimir Solowiew (vgl. diese Zeitschrift LXXII [1910] 136—140) ist Rußlands größter Philosoph. Dazu Dichter, und mehr noch: ein Mann, der mit seinem opfermütigen Streben nach Verwirklichung des christlichen Ideals etwas vom hl. Franz von Assisi an sich hat. Seine Lebensaufgabe sah er in der Versöhnung des russischen Geistes, dessen mächtigsten Ausdruck er im Reli-

giösen fand, mit westeuropäischer Philosophie und Wissenschaft. Die Professur an der Petersburger Universität opferte er seinen Überzeugungen, die ihn 1896 in die katholische Kirche führten. Von diesem Schritt berichtet K. Nötzel nicht. Solowiew starb 1900, kaum 47 Jahre alt.

Es dürfte eine irrige Auffassung sein, wenn die Einleitung die Gedanken des Dichterphilosophen über Gott und Menschheit als einen Traum hinstellt, wie ihn der Reine und Gerechte träumt, ein künstlerisches Gestalten, dessen einzige werbende Kraft in seiner Schönheit besteht. Keine andere Gewißheit gebe uns ja Gott von seinem Wesen und Wirken als die nur in traumhafter Gestaltung zu erfassende. — Hier trägt der Übersetzer eine Skepsis in die Gedankenwelt des russischen Philosophen, die dieser schon in jungen Jahren überwunden hatte.

Eine dreibändige Auswahl aus Solowiews Werken erschien von Harry Köhler übersetzt bei Diederichs (Jena). Nötzel bietet zwei Stücke aus der „Rechtfertigung des Guten". Das erste sucht den Gegensatz zwischen nationalistischer und kosmopolitischer Gesinnung aufzulösen. Philosophische und geschichtliche Erwägungen führen zu dem Ergebnis, daß sich Liebe zum eigenen Volk mit der zu allen Menschen, auch den Angehörigen anderer Völker wohl vereinen lasse. Die Liebe zum eigenen Volke wünscht diesem wahre Güter zu verschaffen, also in erster Linie geistige, sittliche, dann auch materielle, aber nur unter der Voraussetzung, daß sie dem sittlichen Endziel untergeordnet sind. Somit ist Gleichgültigkeit oder gar raubsüchtige Feindseligkeit gegen andere Nationalitäten keine Forderung des Patriotismus. Im Gegenteil sollen die Errungenschaften der einzelnen Nationen in den Dienst der Weltkultur treten. Darin also besteht die Vereinigung von Nationalem und Kosmopolitischem, daß das einzelne Volk Kulturwerte hervorbringt, die ihrem Ursprung und ihrer Form nach national, aber ihrem Inhalt und ihrer weiteren Bestimmung nach universal sind. — Von kosmopolitischen Erwägungen her kommt Solowiew zu folgender Formulierung: Liebe alle andern Völker wie dein eigenes! Nationale Feindschaft nennt er eine zoologische Tatsache, wie Menschenfresserei es ist.

Trotz dieser weitherzigen Auffassung des Patriotismus ist ihm der Krieg nicht einfachhin Sinnlosigkeit. Wohl ist der Krieg etwas Anormales, er ist vom Übel, er ist Teil einer Krankheit. Oft ist er aber nur Reaktion des Staatsorganismus gegen eingedrungene Schädlichkeiten. Krieg kann somit unerläßlich und nützlich sein, gerade wie bei gewissen Störungen des leiblichen Organismus Krankheitserscheinungen wie Hitze und Erbrechen unerläßlich und nützlich sind.

Einen weiteren, historischen Sinn des Krieges findet Solowiew darin, daß er immer größere Gemeinwesen schafft, innerhalb deren der Friede als normaler Zustand gehegt wird. Das halb unbewußte Streben der Weltreiche sei immer gewesen, der Welt den Frieden zu geben, alle Völker in einem Friedensreich zu vereinen. Die Kriege des Altertums erweiterten tatsächlich den Bereich des Friedens, bis die pax Romana die ganze damalige Kulturwelt in einer politischen Einheit zusammenfaßte. Die moderne Entwicklung habe aus der Kulturmenschheit ein wirtschaftliches Ganze gemacht, das tatsächlich, wenn auch unwillkürlich,

ein gemeinsames Leben führe. Einen letzten Kampf, einen Weltkrieg, sieht Solowiew in nicht zu ferner Zukunft, in dem die gelbe Rasse und die europäischen Völker um die Weltherrschaft ringen werden. Der Ausgang dieses letzten Krieges wird der ganzen Welt den politisch-wirtschaftlichen Frieden geben. Hat sich dann das Ungenügende dieser bloß äußeren Einheit fühlbar gemacht, so kommt die Zeit der Vergeistigung, der Verwirklichung eines Reiches der Wahrheit und des ewigen Friedens.

Die Meinungen Solowiews über die sittliche Stellungnahme des Einzelnen zum Kriege enthalten viel Unklares und Falsches. Immerhin springt schließlich der richtige Gedanke heraus, daß der Einzelne, der des staatlich organisierten Vaterlandes zur Verwirklichung des sittlichen Ideals bedarf, auch verpflichtet ist, den zur Notwehr genötigten Staat mit der Waffe in der Hand zu schützen. Er kommt zu der Folgerung: Keine Lasten und Gefahren des „Militarismus“ sprechen gegen die Notwendigkeit, eine bewaffnete Macht zu halten.

Sigmund Stang S. J.

Umschau.

Eine neuzeitliche Umschreibung der „Göttlichen Komödie“.

Es handelt sich nicht um eines der vielen Dantebücher, die anläßlich des Jubiläums verfaßt wurden. Bereits 1908 gab Else Hasse als Frucht vieljähriger, liebevoller Beschäftigung mit Dante ihr Werk „Dantes Göttliche Komödie das Epos vom inneren Menschen“ heraus. Das umfangreiche Buch (550 S.) war schon eine Reihe von Jahren vergriffen; ein Zeichen, daß es eine bedeutende Gemeinde gefunden hat. Zum Dantejubiläum brachte der Köselsche Verlag die zweite Auflage heraus.

Dieser Auslegung der Göttlichen Komödie kommt es nicht auf das örtlich und zeitlich Beschränkte, die politisch-reformatorische und kirchen-reformatorische Bedeutung an. Es wird kein Anspruch auf Gelehrsamkeit oder auch nur Vertrautheit mit den Einzelergebnissen der Danteforschung erhoben; ebensowenig soll eine ästhetische Wertung gegeben werden. Das Werk zielt vielmehr auf die innere Wahrheit des Ganzen, auf die ethisch-religiöse Bedeutung, welche die Dichtung für Dante selbst hatte und heute noch für uns besitzt. Die Fülle zeitgenössischer Beziehungen und Persönlichkeiten, scholastischer Eröterungen und verschollener Schulweisheit soll untertauchen im hohen und allgemeinen Sinn, in der symbolischen Bedeutung des Liedes. Dazu soll die Bildersprache Dantes in die neuzeitliche Gedankensprache übertragen werden.

Leider hat sich bei dieser Übertragung ins Neuzeitliche mancherlei Mißverständliches eingeschlichen. Muß es schon überraschen, daß als Vertreter des philosophischen Gedankens fast nur Männer wie Spinoza, Spencer, Kant, Schopenhauer, Nietzsche, W. Wundt und Eucken erscheinen, so ist es höchst befremdlich, wie die Ausdrucksweise dieser Denker in die Danteauslegung selbst eingedrungen ist. Dies gilt vor allem von der Umschreibung des Verhältnisses von Geist zu Materie und von Endlichem zu Unendlichem.

„Bei Seele und Leib, Geist und Materie handelt es sich nur scheinbar um zwei verschiedene Wesenheiten. Die Erkenntnistheorie leitet zu der Annahme, daß, was sich dem Bewußtsein als ein Verschiedenes darstellt, im Grunde ein Verwandtes ist, daß Materie, so wie sie vorgestellt wird, ein Scheinbares, so wie sie wirklich ist, ein Elementargeistiges genannt werden kann. Der Dualismus von Materie und Geist beruht auf einem irreführenden Begriff, der auf Grund von Sinneserfahrungen gewonnen und in absoluten Gegensatz zur Innenerfahrung gebracht wird. Es handelt sich in Wahrheit nur um einen Gegensatz der Anschauung, nicht des Wesens: Was sich innerlich als Geist erfaßt, wird von außen materiell angeschaut, sobald geeignete Wahrnehmungsorgane vorhanden sind“

(S. 344 f.). Diese Ausführungen finden sich als Erläuterung des Gesprächs über die Seele im 25. Gesang des Fegefeuers. Eine Fußnote zieht die Lehre Wilhelm Wundts zum Vergleich heran, wonach die Welt in ihrem Eigensein Geist und Aktualität ist, die scheinbar materielle Natur als geistige Potenz ein Durchgangsstadium in dem ewigen Prozesse schöpferischer Selbstentfaltung des Geistes darstellt. Irrtümlicherweise meint die Verfasserin (S. 344 Anmerkung), die Scholastik fasse den Leib im Gegensatz zur Seele, der forma substantialis, als accidens auf.

Monistische Ausdrucksweise hat sich auch in die Darstellung des Verhältnisses von Gott zu Seele und Welt eingeschlichen. Die Sinne sehen nur den Schein, nicht das Wesen der Welt, sie umkleiden den Allgeist mit stofflichen Hüllen und schauen seine Schöpfungsgedanken als materielle Einzeldinge. Der gereifte Geist bedarf der Sinne nicht mehr, um zu sich selber zu erwachen, und in sich lebend erlebt er Gott. Er fühlt und denkt den Unsichtbaren, schaut durch täuschenden Schein in das verborgene Wesen der Welt hinein, sieht den gleichen Strom von Leben, Geist, Liebe durch alles, was ist, hindurchgehen. So löst sich im gereiften Geiste das materielle Ichgefühl in das Gefühl des geistigen Einsseins mit Gott und Welt und Menschen auf (S. 19). Die Wesensgemeinschaft mit der Allsubstanz, dem Allgeist, der Gottheit wird dem Vergeistigten spürbar (S. 340). Die menschliche Persönlichkeit ist im Innern ein Unendliches. Wer sein tiefstes Ich empfunden hat, der sagt nicht mehr „Ich“, nur „Gott“. Am tiefsten und persönlichsten Punkt unseres Wesens hört die Beschränkung auf (S. 361). Liebe befreit den Menschen aus falschem Daseinstraum, Liebe ist Einkehr in das göttliche Selbst des Menschen und in die göttlichen Tiefen der Allnatur (S. 427). Wo in der Auslegung des letzten Gesanges des Paradieses von der beseligenden Gottschauung die Rede ist, kommt in einer Anmerkung — Eduard von Hartmann zu Wort: „Ich bin mir bewußt, daß mein wahres Selbst Gott ist. Aber mein Bewußtsein von dieser meiner wesenhaften Einheit mit Gott ist nicht die Einheit selbst . . .“ (S. 550).

Auch Äußerungen über Glauben (S. 373 f.), Offenbarung (S. 385), Erlösung (S. 71) sind durch zu moderne Ausdrucksweise mißverständlich. Daß es sich nur um mißverständliche Formulierungen, um unvorsichtige Übernahme von Bruchstücken aus monistisch gerichteten Philosophien der Neuzeit handelt, beweist die ganze Eigenart des Werkes, beweisen auch einzelne Stellen, wo der Pantheismus ausdrücklich abgelehnt wird (z. B. S. 486). Bei ferneren Auflagen, die dem Buche bei seinen Vorzügen zu wünschen sind, sollten diese Mißverständlichkeiten ausgemerzt werden. Wenn die philosophischen Abschnitte im Sinne der Scholastik, die bei einer Auslegung der Divina Commedia doch vor allem in Betracht kommt, umgearbeitet werden, kann man sich ungestört dem Genuß der ethisch-psychologischen Ausführungen hingeben. Und die Verfasserin bietet Beschreibungen und Zergliederungen der Leidenschaft und Sünde, des sittlichen Ringens nach Reinheit, Freiheit und Heiligkeit, die durch Feinheit der Beobachtung und Reichtum der Sprache fesseln. **Sigmund Stang S. J.**

Das Urteil eines modernen Philosophen über die Philosophie des 19. Jahrhunderts.

Friedrich Paulsen hat vor vielen Jahren einmal einen Aufsatz geschrieben mit dem Titel: „Deutsche Bildung — Menschheitsbildung". Mit Stolz weist er darauf hin, daß das deutsche Volk einen „Bildungsexport" aufzuweisen habe, wie er seit den Tagen des hellenischen Griechentums wohl von keinem andern Volke erreicht worden ist.

Ob dieser Wissenschaftsexport immer ein Segen für die Welt gewesen ist? Daß die deutsche Wissenschaft viel auf positivem Wege erreicht hat, wird keiner leugnen. Aber wie steht es, wenn wir nach den Causae ultimae, nach der philosophischen Vertiefung des positiven Materials fragen? Für viele bei uns gilt freilich die „deutsche Philosophie" als das höchste, was der Menschengeist auf diesem Gebiete erreicht hat. Die Befreiung aus den Fesseln der Scholastik betrachten viele als den Anfang des wahren philosophischen Denkens, und sie sehen in Deutschland das Land, das diese Befreiung am gründlichsten und folgerichtigsten durchgeführt hat. Bis zum Anfang des Krieges waren auch im Auslande viele, denen das Christentum ein überholter Standpunkt erschien, derselben Meinung. Abfall vom Christentum ist auch Abfall von der einzigen Philosophie, die in ihren Grundzügen sich mit dem Offenbarungsglauben vereinigen läßt, der Scholastik.

Daß im Ausland, soweit es auf seiten unserer Feinde stand, sich beim Ausbruch des Krieges ein Umschwung in der Beurteilung der deutschen Philosophie zeigt, wissen wir. Hier zeigte sich wieder einmal deutlich, daß trotz der „Vorurteilslosigkeit" der modernen Wissenschaft bei der Annahme oder Verwerfung einer wissenschaftlichen Ansicht oft ganz andere Faktoren wirken als der Wahrheitsgehalt der Sache. Aber auch bei uns beurteilt man heute vieles anders als vor dem Anfang August 1914. Ein Beispiel dafür ist das, was der durch seinen „Christusmythus" in weiteren Kreisen bekannt gewordene Karlsruher Philosoph Arthur Drews vor kurzem über die neueste moderne Philosophie schreibt:

„Nach wie vor spielt die Fachgelehrsamkeit in der Philosophie die erste Rolle. Ein emsiger Betrieb auf den philosophischen Einzelgebieten waltet an Stelle der Synthese vor. Man sehnt sich freilich nach einer solchen und ruft nach dem philosophischen ‚Messias', während man sich selbst inzwischen mit toter Gelehrsamkeit oder einem eklektischen Epigonentum begnügt und innerlich längst überwundene Gedanken für funkelnagelneue Weisheit ausgibt. Man fährt fort, nach der Möglichkeit zu suchen, die Philosophie in den Rang einer ‚strengen Wissenschaft' zu erheben, und wetzt nach einem Ausspruch Lotzes beständig die Messer, ohne im Grunde etwas zu schneiden zu haben, allein von einem wirklichen Aufschwung der Philosophie ist kaum irgend etwas zu bemerken. Der Geist des Alexandrinismus triumphiert, und die weitverbreitete Verzweiflung an aller Philosophie findet ihren Ausdruck in dem Umsichgreifen des Relativismus auf fast sämtlichen Gebieten der Wissenschaft, in dem Interesse für den amerikanischen Pragmatismus mit seiner Annahme der bloß biologischen Bedeutung des Wahrheits-

begriffes — man erinnere sich des oben . . . erwähnten Ausspruches eines hervorragenden Vertreters der Universitätsphilosophie, wonach die Wahrheit sozusagen durch die Ellbogenkraft ihrer Verkünder bestimmt wird —, in dem Beifall, den eine ‚Philosophie des Als-Ob‘ bei den Zeitgenossen findet, vor allem aber in dem Heißhunger, mit welchem ein Werk wie Spenglers ‚Untergang des Abendlandes‘ nicht zuletzt gerade von der heutigen studierenden Jugend verschlungen wird.

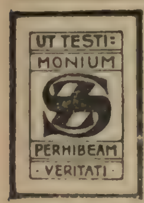
In der Tat: es ist Untergangsstimmung, die Stimmung der Philosophie des untergehenden Altertums, die für den unbefangenen Beobachter auf dem gegenwärtigen philosophischen Geistesleben lastet. Die Metaphysik scheint in der Hartmannschen Philosophie ihre letzten großen Möglichkeiten erschöpft zu haben. Standpunkte von grundsätzlicher Bedeutung sind vorläufig wenigstens am philosophischen Himmel nicht erkennbar. Die alten Weltanschauungen genügen den Menschen des 20. Jahrhunderts nicht mehr. Neue sind auf dem Boden der bisherigen Erkenntnis nicht zu erhoffen. Man möchte die Philosophie gern ‚in den Dienst des Lebens‘ stellen. Man erhebt das ‚Leben‘ zum Weltprinzip und redet viel von einer ‚Lebensphilosophie‘, aber das ist nur eine Modephrase und ein Geschwätz, hinter dem, wenn überhaupt etwas, sich nur der alte Irrtum von einem unmittelbaren Bewußtsein des Seins, einem unmittelbaren ‚Erleben‘ der Wirklichkeit verbirgt. ‚Leben‘ ist kein ‚Urphänomen‘; es ist selbst ein Problem und kann daher vernünftigerweise auch nicht zur Grundlage einer Weltanschauung erhoben werden und zur Erklärung irgendeiner Tatsache dienen. Auch ist von wirklichem Leben in den Bemühungen um eine solche Lebensphilosophie wenig genug zu finden. Die Schönrederei und das geistreiche Spiel mit Gedanken machen sich auf philosophischem Gebiet breit. Schlagwörterfabrikanten führen auf ihm das große Wort. Die Übergescheitheit gibt sich für tiefe Weisheit aus.“ [1]

Ob sich Drews wohl ernstlich gefragt hat, woher dieser Zerfall des philosophischen Denkens seinen Ursprung genommen hat? Wir glauben es kaum; denn sonst würde er in einer Geschichte der Philosophie des letzten Drittels des 19. Jahrhunderts die gesamte katholische Philosophie nicht in weniger als zwei Seiten erledigen, weniger als er sonst ganz unbedeutenden Denkern widmet. Von ihr weiß er nur zu sagen, daß sie abseits der philosophischen Heerstraße stehe, daß einige Philosophen sich an Aristoteles, andere an Thomas von Aquin angeschlossen hätten und daß einige andere wertvolle Arbeiten philosophiegeschichtlicher Art geliefert hätten. Dann wird einiges über Schell und ähnliche Bestrebungen gesagt, die „dem kulturell zurückgebliebenen Katholizismus einen idealen Katholizismus“ gegenüberstellen wollten. Von dem großen folgerichtigen und geschlossenen Aufbau der scholastischen Philosophie scheint er keine Ahnung zu haben und trotz aller Vorurteilsfreiheit auch nicht das Bedürfnis zu empfinden, sich und seine Leser mit ihr bekannt zu machen. Gesundung der Philosophie ist nur möglich auf Grund der festen Anschauungen der Scholastik. Im einzelnen mag diese mancher

[1] A. Drews, Die Philosophie im letzten Drittel des neunzehnten Jahrhunderts (Sammlung Göschen; Berlin 1921, Vereinigung wissenschaftlicher Verleger) 152—154.

Vervollkommnung fähig sein. Aber ihre Grundlagen sind gesund und jedes Abweichen von ihnen wird früher oder später zu der „Untergangsstimmung" führen, über die Drews klagt. Überall da ist das moderne Denken krank, wo es sich in Gegensatz zu den großen Grundlinien der Scholastik gesetzt hat. Es ist sehr inkonsequent, wenn Drews über den Zerfall der neueren Philosophie klagt und doch Worte der Anerkennung findet für die, welche durch modernistische Verbrämung der christlichen Gedanken den Anschluß an die Moderne finden wollen. Richtiger wäre es gewesen, wenn er anerkannt hätte, daß es noch Philosophen gibt, die das „geistreiche Spiel mit Gedanken" nicht mitmachen und an dem gesunden Denken aller Zeiten festhalten.

Heinrich Sierp S. J.



Begründet 1865 von deutschen Jesuiten

Stimmen der Zeit, Katholische Monatschrift für das Geistesleben der Gegenwart. Herausgeber und Schriftleiter: Heinrich Sierp S. J., München, Veterinärstr. 9 (Fernsprecher: 32 749). Mitglieder der Schriftleitung: J. Kreitmaier S. J., C. Noppel S. J., J. Overmans S. J., M. Reichmann S. J.

Verlag: Herder & Co. G.m.b.H. Verlagsbuchhandlung, Freiburg im Breisgau (für Österreich: Herder & Co., Wien I, Wollzeile 33).





